Valérie Dietrich

POLITIK ALS ÄSTHETISCHE PRAXIS

Zur sinnlichen Dimension der politischen Gemeinschaft

[transcript] Edition Moderne Postmoderne

Valérie Dietrich
Politik als ästhetische Praxis

Edition Moderne Postmoderne



Valérie Dietrich ist Kunsthistorikerin und Philosophin. Sie hat in München und Paris studiert.

Valérie Dietrich

Politik als ästhetische Praxis

Zur sinnlichen Dimension der politischen Gemeinschaft

[transcript]

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2021 an der Hochschule für Philosophie in München als Dissertation angenommen.

Gutachter: Prof. Dr. Michael Reder, Prof. Dr. Dominik Finkelde SJ

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.



Erschienen 2022 im transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-6432-4
PDF-ISBN 978-3-8394-6432-8
https://doi.org/10.14361/9783839464328
Buchreihen-ISSN: 2702-900X
Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *https://www.transcript-verlag.de*
Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter *www.transcript-verlag.de/vorschau-download*

Inhalt

Danksagung

Danken möchte ich zuvorderst meinem Doktorvater Michael Reder, der so offen und neugierig war mein Forschungsprojekt zu betreuen und es mir damit ermöglichte die verschiedenen, losen Fäden aus meinen beiden Studiengängen Kunstgeschichte und Philosophie zusammenzubringen. Er hat mich trotz der geografischen Distanz immer ermutigt, unterstützt und an mein Projekt geglaubt. Mein Dank gilt auch seinem Forschungskolloquium, das stets ein Ort war, an dem in geistiger Offenheit und kollegialer Atmosphäre diskutiert wurde.

Der Konrad-Adenauer-Stiftung danke ich für mein Stipendium, das mir zweieinhalb Jahre eine sehr freie, unbeschwerte Forschungstätigkeit und zugleich durch die Seminare und Stipendiatentreffen immer wieder einen Blick über den eigenen Schreibtisch ermöglichte.

Mein ganz besonderer Dank gilt meiner Familie: Frank, dessen Begeisterung für meine Forschung mich immer getragen hat und meinen Eltern, ohne deren geduldige und großzügige Unterstützung diese Arbeit nicht möglich gewesen wäre. Zu tiefstem Dank verpflichtet bin ich Theresa Clasen, nicht nur für die gemeinsame Promotionszeit, sondern vor allem für ihr energisches Einschreiten, ohne das die Arbeit wahrscheinlich noch nicht fertig wäre. Nicht zuletzt möchte ich Jonas Geske vom transcript Verlag herzlich für die Begleitung der Veröffentlichung danken.

Berlin im April 2022, Valérie Dietrich

Ist es nicht ausser der Zeit, sich um die Bedürfniße der aesthetischen Welt zu kümmern, wo die Angelegenheiten der politischen ein so viel näheres Interesse darbieten?
Schiller, Friedrich: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. Stuttgart 2013, 133.

Die Demokratie ist nackt […]. Sie ist in keinerlei Natur der Dinge begründet und wird durch keine institutionelle Form gewährleistet. Sie wird von keiner historischen Notwendigkeit getragen und trägt keine in sich. Sie ist nur der Konstanz ihrer eigenen Handlungen anvertraut. Das kann Angst hervorrufen, also Hass bei denen, die es gewohnt sind, die Macht über das Denken auszuüben. Doch bei denen, die mit jedem Beliebigen die gleiche Macht der Intelligenz zu teilen wissen, kann sie im Gegenteil Mut hervorrufen, also Freude.
Rancière, Jacques: Der Hass der Demokratie. Berlin^2 *2012, 114f.*

1. Ästhetische Herausforderungen an die Politik

Politik in der Ausnahme

Der Spätsommer 2015 brachte Deutschland und der Europäischen Union nicht nur Tausende Flüchtlinge, sondern eine neue, tiefe, andauernde politische Krise. Eine Krise, die um sich griff, die Hoffnungen ebenso wie Ängste förderte, die spaltete und Nationalismus und Fremdenfeindlichkeit Auftrieb gab. Vor allem jedoch hat die ›Flüchtlingskrise‹[1] das gemeinschaftliche europäische Gefüge in seinen Grundlagen und Werten schwer erschüttert.[2]

Seit dem Ausbruch des Bürgerkriegs in Syrien 2011 hatte sich die dortige Lage fortschreitend verschlechtert und zu einem kontinuierlichen Anstieg der Flüchtlingsströme nach Europa geführt. Das Bewusstsein für die heraufziehenden Herausforderungen stieg in der europäischen Öffentlichkeit hingegen nicht in gleichem Maße an. Die Anhebung der erwarteten Flüchtlinge auf 800.000 Menschen durch die deutsche Regierung am 19. August 2015 löste weder ein großes mediales

---

1 Ich übernehme den weitverbreiteten Begriff der Flüchtlingskrise, da er sich im öffentlichen Diskurs bzw. Gedächtnis für die politischen Ereignisse im Herbst 2015 festgesetzt hat. Er steht jedoch in Anführungszeichen, um die umstrittene bzw. problematische Bewertung der Lage als ›Krise‹ hervorzuheben und die oftmals abwertende bzw. negative Verwendung des Begriffs zu problematisieren, die suggeriert, Geflüchtete seien der Auslöser einer Krise.

2 Menke, Christoph: Zurück zu Hannah Arendt – die Flüchtlinge und die Krise der Menschenrechte. In: *Merkur* 70 (2016) 806, 49-58, hier: 49.

Echo noch unmittelbare politische Anstrengungen aus.[3] Stärker in den Fokus rückte die Situation erst als 71 erstickte Flüchtlinge in einem LKW auf einer österreichischen Autobahn entdeckt wurden und kurz drauf das Foto des kleinen syrischen Jungen Alan Kurdi, dessen Leichnam an den Strand gespült wurde, um die Welt ging. Zum schlagartigen Bewusstsein kam die Flüchtlingswelle wiederum in der Nacht zwischen dem 4. und 5. September 2015, als die deutsche Kanzlerin Angela Merkel beschloss, die Grenzen nach Deutschland offen zu halten, um jene Flüchtlinge aufzunehmen, die sich auf dem Fußweg von Budapest nach Deutschland befanden. Sie hatten ihr Schicksal selbst in die Hand genommen, wollten nicht mehr im Untergeschoss des Budapester Bahnhofs ausharren und von unsicheren Weisungen und Informationen abhängig sein.[4] Stattdessen brachen sie zu einem gemeinsamen Marsch von Budapest über die Autobahn nach Deutschland auf. Ein Marsch, der ihnen eine unwiderrufliche Sichtbarkeit gab. In jenen Stunden im September waren letztlich nicht nur ›ausnahmsweise‹ die Grenzen offen und Gesetze außer Kraft gesetzt, jene Stunden und ihre Akteure haben die Gemeinschaft und ihre Politik entscheidend verändert. Die kurze Phase der realen Öffnung der Grenzen hat die politischen Grenzen der Gemeinschaft nachhaltig zur Disposition gestellt. Denn seit die Flüchtlinge in Sonderzügen zu Tausenden in Deutschland angekommen sind, seitdem sie unter Jubel und Klatschen im Münchener Bahnhof willkommen geheißen wurden, treibt die Frage, wo und für wen die Grenzen der Gemeinschaft gelten, Deutschland und Europa um. Kondensiert hat sich die öffentliche Debatte nicht zuletzt in jenen appellierenden Worten Angela Merkels, die ein Kollektiv beschworen und es zugleich

---

3 https://www.zeit.de/2016/35/grenzoeffnung-fluechtlinge-september-2015-wochenende-angela-merkel-ungarn-oesterreich (Stand 28.04.2022).

4 https://www.zeit.de/2016/35/grenzoeffnung-fluechtlinge-september-2015-wochenende-angela-merkel-ungarn-oesterreich (Stand 28.04.2022), für eine genaue Rekonstruktion der Ereignisse siehe auch: Robin, Alexander: *Die Getriebenen. Merkel und die Flüchtlingspolitik. Report aus dem Inneren der Macht*. München 2017.

zur Disposition stellten: »Wir haben so vieles geschafft – wir schaffen das!«[5]

Wer ist dieses ›Wir‹, das Angela Merkel in ihrer Sommerpressekonferenz am 31. August 2015 aufgerufen hat? Sind es die Deutschen, dieses »starke Land«[6], das sich, einem humanitären und historischen Imperativ folgend, die Aufgabe des Schutzbietenden unmittelbar zu eigen gemacht hat? Ist dieses ›Wir‹ die europäische Gemeinschaft, jene Staaten, die, wie Angela Merkel sagte, sich »die Verantwortung für asylbegehrende Flüchtlinge teilen«[7] müssen? Oder ist damit die allgemeine Menschheit gemeint, ein gemeinsames, menschliches ›Wir‹, das Flüchtlinge ebenso wie Ansässige einschließt?

So eindeutig lässt sich das nicht beantworten, denn gerade in der argumentativen Unabschließbarkeit und imaginären Offenheit liegt, so die hier verfolgte Lesart, die politische Dimension dieses Kollektivpronomens. Angela Merkel hat mit dem öffentlichen Handlungsaufruf »Wir schaffen das« weder ein klar definiertes ›Wir‹ noch ein explizites ›Ihr nicht‹ angesprochen, sondern ›Wir‹ ruft zunächst ein imaginäres Kollektiv auf, zu dem sich jeder dazuzählen kann. Weil es in seinem appellierenden Charakter niemanden speziell adressiert und zudem in einer Situation ohne direkte Gesprächspartner ausgesprochen wurde, ist dieses Kollektiv unbestimmt. Gleichzeitig ist das aufgerufene Kollektiv mit einer politischen Erzählformel verknüpft, die wir von

5 Die Pressekonferenz im Wortlaut: https://www.bundesregierung.de/Content/DE/Mitschrift/Pressekonferenzen/2015/08/2015-08-31-pk-merkel.html (Stand 28.04.2022).

6 Ebd.

7 Ebd.

Helmut Kohl[8] oder Barack Obama[9] kennen. Eine Erzählung, die jeden Beliebigen auffordert, mitzuhandeln, und die Mut und Optimismus verbreiten soll. Damit öffnet das ›Wir‹ einen unbestimmten Raum für Teilhabe und Zugehörigkeit, aber auch für Ausschluss und Abgrenzung. ›Schaffen‹ oder ›nicht schaffen‹ ist die Demarkationslinie, an der sich die politische Gemeinschaft zu konstituieren versucht. Entlang dieser Linie werden unterschiedliche Argumente möglich. Während die einen die Grenze des Schaffens entlang einer territorialen, nationalen Machbarkeit ziehen, ist das Schaffen der anderen durch einen humanitären, solidarischen Imperativ motiviert.

Der Verlauf der politischen Ereignisse (vor allem das Erstarken nationaler, fremdenfeindlicher oder antieuropäischer Kräfte) zeigte dann vor allem, wie sich das Kollektiv dieser so unbestimmten Erzählformel langsam selbst erschuf, wie dieses politische Ringen und Kämpfen ein Schaffen selbst ist, das jenes angerufene, uneindeutig allgemeine ›Wir‹ in eine konkrete, gesetzliche Gestalt überführt. Indem rechtlich und behördlich definiert wird, wer am gemeinschaftlichen ›Wir‹ teilhat, werden – um im Bild zu bleiben – die Grenzen der Gemeinschaft letztlich wieder geschlossen.

An diesem jüngeren politischen Ereignis ist bemerkenswert, wie sich aus dem Zusammenspiel von Worten, Bildern und Handlungen ein dynamisches Netz aus Referenzen entwickeln konnte, das ein politisches Problem öffentlich gestaltet und formt, und dadurch bestimmte politische Positionen (wieder) möglich bzw. unmöglich macht. Und damit sind nicht nur Angela Merkels narrative Formel »Wir schaffen das«

---

8 Merkels Ausspruch erinnert an Helmut Kohls Fernsehansprache vom 1.7.1990 zum Inkrafttreten des Vertrages zur Währungs-, Wirtschafts- und Sozialunion, in der er neben den »blühenden Landschaften« in den neuen Bundesländern zweimal »Wir werden es schaffen!« beschwor. (https://www.kas.de/de/statische-inhalte-detail/-/content/fernsehansprache-von-bundeskanzler-kohl-am-1.-juli-1990 [Stand 28.04.2022])

9 Barack Obamas Wahl-Slogan »Yes, we can« aus dem Jahr 2008 knüpft wiederum an einen älteren Kampfruf der Gewerkschaften an (https://de.wikipedia.org/wiki/Yes_We_Can [Stand 28.04.2022]).

oder die Praktiken einer neuen »Willkommenskultur« gemeint, sondern auch jenes Netz aus symbolischen wie alltäglichen Bildern, die uns aus den sozialen Netzwerken und den Medien erreichen, die in unseren persönlichen Erlebnissen entstehen und damit unseren Alltag und unsere Wahrnehmung prägen. Ein Netz, das nicht hätte entstehen können ohne die journalistischen wie biografischen Erzählungen und Erfahrungsberichte, ohne Geschichten über die Zukunft und die Gegenwart unserer Gesellschaft. Ein Netz, das auch von der Sprache der Gesellschaft geprägt wird, deren Schwanken zwischen Verrohung und Bürokratisierung, zwischen Schlagworten wie »Asyltourismus« und »Fiktion der Nichteinreise« zu subtilen Veränderungen im politischen Gefüge führt.

Ganz ähnlich ließe sich solch ein Netz auch für die Entstehung der deutschen »Energiewende« im Jahr 2011 nachzeichnen. Auch hier erschienen die Bürger[10] von der Schlagkraft der medial vermittelten Ereignisse besonders erfasst und mobilisiert. In Folge der Nuklearkatastrophe im japanischen Fukushima bewirkten die Bilder und Schilderungen der Ereignisse eine Neuorientierung der deutschen Energiepolitik, sodass keine der im Bundestag vertretenen Parteien mehr für die Fortsetzung der Kernenergie einstand, ja diese Position bis heute öffentlich kaum mehr zu vertreten ist.[11] Dabei war die Frage nicht, wie die Kanzlerin Angela Merkel bemerkte, »ob es in Deutschland jemals ein genauso verheerendes Erdbeben, einen solch katastrophalen Tsunami wie in Japan geben wird. Jeder weiß, dass das genau so nicht passieren wird.«[12] Dennoch bewertete die Kanzlerin das Restrisiko der Atomkraft neu und zog explizit die »Verlässlichkeit von Risikoannahmen«[13] und »Wahrscheinlichkeitsanalysen«[14] in Zweifel. Obwohl Angela Mer-

10 Mit Nennung der männlichen Funktionsbezeichnung ist in diesem Buch, sofern nicht anders gekennzeichnet, immer auch die weibliche Form mitgemeint.

11 https://archiv.bundesregierung.de/ContentArchiv/DE/Archiv17/Regierungserklaerung/2011/2011-06-09-merkel-energie-zukunft.html (Stand 29.03.2021).

12 Ebd.

13 Ebd.

14 Ebd.

kel diese Analysen in ihrer Regierungserklärung explizit als Grundlage politischer Entscheidungen benannte, sind sie offenbar nicht hinreichend für die politische Haltung bzw. Entscheidungsfindung. Folgt man der Argumentation der Kanzlerin bedurfte es vielmehr der persönlichen Ansprache.

Jenseits einer machtpolitischen Analyse[15] deutet der Politikwechsel auf eine tiefer greifende Änderung im politisch-gesellschaftlichen Diskurs der Energiepolitik hin. Dieser Wechsel artikuliert sich nicht zuletzt in der sprachlichen Verschiebung, die zwischen dem ›Atomkonsens‹ der rot-grünen und der ›Energiewende‹ der schwarz-gelben Regierung, stattgefunden hat. Meint der Konsens die gemeinsame Entscheidungsfindung und Zustimmung, fehlt der Wende hingegen dieses zeitlich diskursive, verhandelnde Element. Ihr narrativer Sinn besteht in einer ereignishaften Neuausrichtung: der Loslösung vom bisher Geschehenen folgt die völlige Abkehr, die sich als Neubeginn in entgegengesetzter Richtung versteht. Durch die im Leben oftmals existenziell erfahrenen Wendepunkte schwingt dabei etwas Grundlegendes, Unumstößliches, letztlich nicht mehr Anfechtbares mit.

Die Energiewende erstaunt daher sowohl in ihrer Entschiedenheit als auch in ihrer Plötzlichkeit. Zum einen überrascht sie, da gerade das Feld der Energie- und Klimapolitik besonders zäh erscheint und nun ein gesamtgesellschaftlich getragenes Ergebnis vorliegt. Zum anderen existiert die Anti-Atombewegung seit Jahrzehnten und wurde von den Grünen lange solitär auf der nationalen politischen Bühne vertreten. Die Argumente für und gegen die Atomenergie haben sich mit den Ereignissen in Fukushima daher nicht grundlegend geändert. Und dennoch haben die Bilder aus Fukushima zu einer Zäsur geführt, sie haben die Wahrnehmung der Gesellschaft verändert und infolgedessen auch die Art und Weise, wie über Energiepolitik geredet wird, wessen Argumente gehört werden und wie die Machtpositionen in diesem politischen Feld verteilt werden.

---

15 So kann die Wahl des ersten grünen Ministerpräsidenten im traditionell CDU-geprägten Baden-Württemberg kurz nach der Nuklearkatastrophe als machtpolitisches Signal für einen Politikwechsel gelesen werden.

Wie jedoch lassen sich die Beispiele der Energiewende und der ›Flüchtlingskrise‹ aus Sicht eines theoretischen Verständnisses der Politik bewerten? Und zwar vor allem aus einer Perspektive, die ein vernünftiges bzw. rationales Moment im politischen Prozess stark betont? Üblicherweise erschließt sich Politik in dieser Sicht als diskursiver Aushandlungsprozess zwischen vernunftgeleiteten bzw. rationalen Individuen. Können wir hier nicht eine weitere Dimension der Politik jenseits von Argumenten, Erkenntnissen und Machtfragen erkennen? Eine Dimension, die ästhetische Artefakte ebenso umfasst wie ästhetische Praktiken, und die sich an die sinnliche Wahrnehmung des Menschen richtet. Doch wie verhält sich eine exemplarische Erzählformel wie »Wir schaffen das« oder die Metapher der »Energiewende« zum rationalen Austausch? Wie verhalten sich Argument und sinnlicher Appell, d.h. Vernunft und Sinnlichkeit in der Politik zueinander?

Welche Grundlagen der Gemeinschaft?

Die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Sinnlichkeit führt zur Frage nach politischer Teilhabe bzw. der Konstitution der politischen Gemeinschaft. Denn die Vernunftfähigkeit des Menschen, sein *Logos*, fingiert im abendländischen Denken und insbesondere seit der Aufklärung als Kriterium für die Teilhabe am politischen Prozess.[16] Es sind vernünftige Individuen, die sich zur politischen Gemeinschaft zusammenschließen, und es ist die Vernunft und die auf ihr basierende argumentative Auseinandersetzung, die die Individuen im politischen Prozess leiten soll.

Vergegenwärtigt man sich noch einmal die Akteure, welche in der Flüchtlingskrise die Politik verhandeln und blickt insbesondere auf die Flüchtlinge selbst als zentrale Subjekte der politischen Situation, wird

---

16 Gerade die Aufklärung, verstanden als ein doppeltes Projekt sowohl als politische wie epistemische Emanzipation, mag die enge Verschwisterung von Vernunft und Politik deutlich machen.

dieses Bild brüchig. Der syrische Flüchtling Nather Henafe Alali beispielsweise beschreibt seine Situation im Nachrichtenmagazin *Der Spiegel* folgendermaßen:

> »Was mich aber schmerzt ist, wenn andere über mich sprechen, ich aber nicht selbst über mich sprechen oder mich verteidigen kann […] Ich soll nur zuhören und lesen, ohne zu kommentieren. Ich bin der Syrer, der nicht sprechen darf. Aber die ganze Welt darf über mich sprechen. […] Ich bin ein Mensch, der kein Podium hat […] während die Gesellschaft alle Bühnen nutzt, um über diesen Fremden, diesen Flüchtling zu sprechen. Aber ich kann nicht antworten.«[17]

Ist das so? In der medialen Flut an Bildern und Reportagen entsteht zunächst nicht der Eindruck, Flüchtlingen würde es an Sichtbarkeit und Hörbarkeit fehlen. Doch auf welche Art werden Flüchtlinge gehört?

Nather Henafe Alali schreibt weiter, der Flüchtling sei der Fremde innerhalb der Gemeinschaft und offensichtlich ist er nicht ein Fremder, wie ein Tourist oder ein Einwanderer. Im Gegensatz zu diesen migrieren Flüchtlinge nicht freiwillig, sondern bangen um ihre bloße Existenz. Und auch wenn sie existenzielle Verluste auf vielerlei Ebenen erfahren haben (wie den Verlust der Familie, des sozialen Umfeldes, der wirtschaftlichen Existenz etc.), ist das entscheidende Charakteristikum, dass sie ihre staatsbürgerlichen Rechte verloren haben. Insofern sie diese Situation nicht selbst zu verantworten haben, sind Flüchtlinge Opfer. Sie sind entrechtet und daher hilflos. Diese Auffassung des Flüchtlings als Opfer seiner Umstände bedingt folglich das Verhältnis zum aufnehmenden Staat. Die aufnehmenden Staaten leitet primär ein moralischer oder humanitärer Handlungsimperativ. Doch aus dieser Hilfsperspektive entsteht ein asymmetrisches Verhältnis: Als Opfer wird der Flüchtling nicht als ebenbürtig angesehen, sondern als Objekt einer Hilfsmaßnahme. So kann man um Hilfe bitten bzw. ein Recht auf Hilfe haben, aber daraus folgt kein Anspruch auf politische Mitsprache. Julia Schulze Wessel schließt daraus: »This subjection

17 https://de.qantara.de/inhalt/der-syrische-fluechtling-nather-henafe-alali-ich-bin-das-elend-des-21-jahrhunderts(Stand 28.04.2022).

of refugees to the power of states and full citizens is the counter-narrative to the solidarity between equals, which is encapsulated in the modern concept of citizenship.«[18] Mit anderen Worten, die Beziehung zwischen dem Flüchtling und dem Staat bzw. Staatsbürger ist nicht eine Beziehung zwischen Gleichen, sondern eine Beziehung zwischen Ungleichen. Die Auffassung aller als Gleiche – weil wir eben gleich an Vernunft und Würde sind – ist jedoch zentral für unser Verständnis von demokratischer Teilhabe. Flüchtling zu sein, bedeutet einen paradoxen gesellschaftlichen Platz zu haben, es bedeutet inmitten der Gemeinschaft zugleich ihr äußerlich zu sein.

Haben Flüchtlinge folglich ihre politische Existenz eingebüßt? Ist mit den Menschenrechten und der Genfer Flüchtlingskonvention nicht ein völkerrechtlicher Rahmen entstanden, der den Verlust an politischer Existenz, Handlungskraft, Repräsentation und Rechten der Flüchtlinge auffängt?[19] Kann dieser universelle rechtliche Rahmen nicht jenes Paradox überwinden, das Hannah Arendt in Bezug auf die Menschenrechte beschrieben hat? Nämlich, dass die Menschenrechte »entweder eine Leere oder eine Tautologie und in beiden Fällen ein irreführender Trick«[20] seien. Als Rechte eines Menschen, der als Staatenloser keine Möglichkeit hat seine Menschenrechte durchzusetzen, sind sie leer. Als Staatsbürger sind die Menschenrechte hingegen die Bürgerrechte und damit tautologisch. Doch indem die Genfer Flüchtlingskonvention sich für die Menschenrechte eines jeden Menschen einsetzt, scheint es, als könne dieser Widerspruch aufgelöst werden.

Die Menschenrechte sprechen dem Flüchtling also qua individuellem Menschsein Rechte zu. Sie sind subjektive Rechte, sie ermächtigen den Rechteinhaber etwas zu tun, aber in dieser Form, so Christoph

18 Schulze Wessel, Julia: Political Theory on Refugees. On Figures of Contested Boundaries. In: Bresselau von Bressensdorf, Agnes (Hg.): *Über Grenzen. Migration und Flucht in globaler Perspektive seit 1945*. Göttingen 2019, 105-124, hier: 110f.

19 Vgl. ebd., 108.

20 Rancière, Jacques: Wer ist das Subjekt der Menschenrechte? In: Menke, Christoph/Raimondi, Francesca (Hg.): *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*. Berlin 2011, 474-490, hier: 481.

Menke, vereinzeln sie ihn gleichermaßen.[21] Individuelles Menschsein ermächtigt Flüchtlinge losgekoppelt von einer bestimmten Gemeinschaft zu Rechtsansprüchen, doch wird in dieser Perspektive nicht deutlich, wie die Rechte zu einer Teilhabe an einer bestimmten Gemeinschaft berechtigen können. Anders gesprochen begründen die Rechte des Menschen im Falle der Flüchtlinge lediglich eine private, jedoch keine politische Existenz. Doch wenn die Politik und die Teilhabe an ihr, bevor sie »die Ausübung von Macht oder ein Machtkampf ist,« so der französische Philosoph Jacques Rancière, »[…] die Aufteilung eines spezifischen Raums der ›gemeinsamen Angelegenheiten‹ [ist],« ist sie zugleich »der Konflikt um die Frage, welche Gegenstände diesem Raum angehören und welche nicht.«[22] Und um nun die Grenze diese Raums der gemeinsamen Angelegenheiten zu öffnen, um die Trennung zwischen einer privaten und einer öffentlichen, politischen Existenz aufzuheben scheint weder der rechtliche Rekurs noch der Verweis auf die Vernunft bzw. die Vernunftfähigkeit auszureichen. Wenn es nicht ausreicht Mensch zu sein, um Teil eines politischen Diskurses und einer politischen Gemeinschaft zu sein, wie also die Grenzziehung zwischen Flüchtling und Bürger, zwischen der privaten und der öffentlichen, der einzelnen und der kollektiven, der biologischen und politischen Existenz in Frage stellen? Welche Rolle kann hier jene andere, jene gerade beschriebene sinnlich–ästhetische Dimension der Politik einnehmen?

Emanzipative Praxis

Blicken wir ein weiteres Mal auf den Flüchtling Nather Henafe Alali. Er spricht, obwohl ihm die Fähigkeit politisch zu sprechen eigentlich abgesprochen wird. Und er spricht, indem er die Sprechsituation selbst zum Gegenstand seines Sprechens macht. Durch diese Beschreibung beginnt er, sich aus seiner Stummheit zu befreien und beweist, dass

---

21 Vgl. Menke 2016, 53-56.

22 Rancière, Jacques: *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*. Berlin 2008, 77. (kurz: ADS)

er sehr wohl sprechen kann. Nather Henafe Alali reklamiert durch sein Sprechen die Anerkennung als Sprachbegabter, als vernunftfähig, und folglich eine Teilhabe am politischen Prozess. Mit anderen Worten, er beginnt politisch zu handeln.

Und haben nicht auch die Flüchtlinge im Budapester Bahnhof begonnen politisch zu handeln, indem sie sich bewusst formiert und auf einen kollektiven Fußmarsch begeben haben? Lieferten die Bilder dieses Marsches nicht ein Doppelbild, das zwischen einer Demonstration und einer unaufhaltsamen Flutwelle changierte. Sie haben sich eine politische Artikulationsform – den politischen Protestmarsch – angeeignet und für ihre Belange genutzt. Es gibt weitere Beispiele dafür, wie Flüchtlinge sich politische Protestformen angeeignet haben. 2012 kam es in Deutschland zu einer Reihe von Protesten, die mit der Selbsttötung eines Flüchtlings in Würzburg ihren Anfang nahmen.[23] Infolgedessen haben sich die Flüchtlinge weiter ›politisiert‹, sie haben durch Protestmärsche, durch Hungerstreiks, durch das Zunähen ihrer Lippen, durch die Besetzung des öffentlichen Raumes um politische Sichtbarkeit, Hörbarkeit und Mitsprache gekämpft. Die Proteste gipfelten in Berlin, wo einerseits auf dem Oranienplatz Flüchtlinge in Zelten öffentlich campierten, und andererseits eine Gruppe von Flüchtlingen die Kreuzberger Gerhart-Hauptmann-Schule besetzte.[24] Diese beiden Proteste waren besonders, insofern sie in einen genuin politischen Prozess mündeten, in dem die Flüchtlinge als eigenständige Verhandlungspartner agierten. Am Ende dieser direkten Verhandlungen mit politischen Entscheidungsträgern wurde ein gemeinsames Papier mit der Stadt Berlin unterzeichnet.[25]

Aus politiktheoretischer Sicht stellt sich hier noch einmal die Frage, in welcher Form die Flüchtlinge ihre Mitsprache erkämpft haben?

---

23 Vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Flüchtlingsproteste_in_Deutschland_ab_2012 (Stand 29.04.2022).

24 Vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Gerhart-Hauptmann-Schule_(Berlin) (Stand 29.04.2022).

25 Vgl. https://taz.de/fileadmin/static/pdf/2014-07-03_2014-07-03_Kompromiss_RefugeeSchool.pdf (Stand 29.04.2022).

Offensichtlich war es nicht die Anerkennung der Menschlichkeit in den geflüchteten Personen. Und die Protesträume der Flüchtlinge ähneln auch in nichts jenem gewaltfreien Raum einer deliberativen Demokratie, in dem der zwanglose Zwang des besseren Arguments herrscht. Beobachten lässt sich zunächst, dass sie bestimmte, bekannte politische Praktiken aufgenommen und wiederholt haben, und dass sie in der aneignenden Wiederholung Mitsprache und Teilhabe reklamieren. Um was für Praktiken handelt es sich hier? Und wie hat man diese Praktiken im politischen Prozess zu beurteilen? Was lösen sie aus und wie können sie politische Wirkung entfalten?

Was geben uns diese Beispiele zu denken?

Diese schlaglichtartigen Annäherungen an die Flüchtlings- und Energiepolitik[26] entfalten ein Bild von Politik, das mit einem geläufigen Verständnis politischer Prozesse nicht befriedigend zu erklären ist. Dieses beschreibt den politischen Prozess in den Begriffen von Rationalität, Interesse, Argument, Verhandlung, Entscheidung und findet seine Wurzel in der Vernünftigkeit des Menschen. Von Platons Idee eines vom *Logos* durchwirkten Staates, über die Hobbes'schen Idee einer Vergesellschaftung aufgrund rationaler Eigeninteressen bis zur Habermas'schen Vorstellung einer kommunikativen Vernunft als Legitimationsgrundlage einer deliberativen Demokratie stand die politische Philosophie mit Derrida gesprochen unter der Ägide eines »Logozentrismus«[27]. Und selbst wenn heute immer wieder in kritischer Weise auf die Dominanz von Sachzwängen, Expertenwissen oder ökonomischer Rationalität verwiesen wird, bleibt die öffentliche, vorherrschende Auffassung von Politik als Domäne der Rationalität im Kern unangetastet.

---

26 In dieser Beschreibung orientiere ich mich eher an einer kunsthistorischen Bildbeschreibung, bei der man zunächst einmal das Sichtbare beschreibt, um es dann zu sortieren und schrittweise zu analysieren.

27 Derrida, Jacques: Tympanon. In: Ders.: *Randgänge der Philosophie.* Wien 1988, 13-27, hier: 21.

Auch innerhalb der politischen Philosophie gibt es prominente Strömungen, die die Grenzen solch eines rationalen Politikverständnisses und die sogenannte normative Politiktheorie immer wieder herausgefordert haben und grundlegend kritisieren.[28] So verweisen etwa Kommunitaristen[29] wie postkoloniale Denker[30] auf die kulturelle Einbettung und Herkunft des Vernunftbegriffes, wobei insbesondere der Postkolonialismus die damit einhergehenden Machtstrukturen betont. Mit dem Verweis auf die verkannten Machtstrukturen setzt auch die Kritik radikaldemokratischer Denker an einem normativen, vernunftgetragenen Politikverständnis an.[31] Während sie die Möglichkeit einer rationalen, vernünftigen Letztbegründung der Politik bestreiten, halten sie doch an einer universellen Perspektive fest, deren Aporien aufgezeigt, gebrochen und dekonstruiert werden. Nicht zuletzt sind es Vertreter des Pragmatismus, die eine Fixierung auf die Vernunft kritisieren und die Dimension der Erfahrung, des Experiments und des Lernens in den Mittelpunkt ihres politischen Denkens stellen.[32] Prominent hat Richard Rorty in seiner Form des Pragmatismus die Metaphysik und die philosophischen Traktate zugunsten der Literatur und der abschließenden Vokabulare verabschiedet. Alle diese Ansätze – so ließe sich grob gesponnen zusammenfassen – kritisieren eine universelle, ahistorische

28 Vgl. Nonhoff, Martin: Krisenanalyse und radikale Theorie der Demokratie. In: *Mittelweg 36*, 25 (2016) 2, 21-37.

29 Vgl. die Debatte zwischen Kommunitarismus und Liberalismus, die sich an Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* entzündete; exemplarisch Honneth, Axel: *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen der Gesellschaft*. Frankfurt/New York 1993.

30 Siehe u.a. Spivak, Gayatri Chakravorty: *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien 2008.

31 Die radikaldemokratische Kritik an einem liberalen Vernunftverständnis wird im nächsten Kapitel genauer dargelegt. Für eine theoretische Verortung hinsichtlich der Frage der Vernunft siehe Mouffe, Chantal (Hg.): *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*. Wien 1999.

32 Vgl. Reder, Michael: Demokratie als experimentelle Praxis und radikale Gesellschaftskritik. Vergleich pragmatistischer und radikal-demokratischer Impulse für die Demokratietheorie. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 72 (2018) 2, 184-204, hier: 186-191.

Vernunft im Namen und zu Gunsten eines anderen – sei es der Kultur, der Macht, des Symbolischen, des kontingenten Diskurses, der Erfahrung und der Praxis.

Ich folge der kritischen Stoßrichtung dieser Ansätze, möchte jedoch eine andere konstitutive Dimension der Politik betonen, der bisher und in dieser Form wenig Aufmerksamkeit zuteil geworden ist – eine sinnlich-ästhetische Dimension – und zudem das Verhältnis dieser Dimension zur Vernunft explizit untersuchen. Nun ist die Existenz einer ästhetischen Dimension in der Politik keineswegs unbemerkt geblieben, doch wird das Verhältnis von Rationalität und Ästhetik zumeist als Dichotomie aufgefasst, wobei die Ästhetik als Supplement oder Verfallserscheinung der Politik gedeutet wird. Als Zusatz ist sie Symbolpolitik und liefert nachträglich das Bild zur Politik. In diesem Sinne wird dem ›echten‹ politischen Handeln seine Inszenierung hinzugefügt.[33] Treibt man diese Sichtweise weiter, erscheint das Ästhetische als Abfallprodukt der Politik. Sie ist der Schein oder die Ideologie, die von der Realität ablenken. Sie ist die Inszenierung oder das »Politainment«[34], die das Volk ruhig stellt, anstatt es zu mobilisieren. So hat Walter Benjamin diese »Ästhetisierung der Politik« als Instrument einer faschistischen Politik gedeutet und damit den Diskurs für die kommenden Jahre maßgeblich geprägt.[35] Und nichtsdestotrotz verbirgt sich hinter allen diesen Warnungen eine anerkennende Beschäftigung des politischen Denkens[36] mit der politischen Ästhetik, wenngleich sie diese abwertenden Zugänge gegenüber einer differenzierten Bewertung ästhetischer Phänomene sperren. Sie können wenig unterscheiden zwischen einer anerkennenden Form der Symbolpolitik, wie

---

33 Vgl. Doll, Martin/Kohns, Oliver : Außer-sich-sein: Die imaginäre Dimension der Politik. Einleitung. In: Dies. (Hg.): *Die imaginäre Dimension der Politik. Texte zur politischen Ästhetik 1*. München 2014, 7-18, hier: 7f.

34 Dörner, Andreas: *Politainment. Politik in der medialen Erlebnisgesellschaft*. Frankfurt a.M. 2001.

35 Vgl. Benjamin, Walter: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Frankfurt a.M. 1963, 42ff.

36 Vgl. Trautmann, Felix: Das politisch Imaginäre. Zur Einleitung. In: Ders. (Hg.): *Das politische Imaginäre*. Berlin 2017, 9-27, hier: 9.

wir sie beispielsweise in Willy Brandts Kniefall sehen, und ihrer degenerierenden Verwendung, nicht zuletzt, weil ihnen ein positives Verständnis des Ästhetischen fehlt. Die Dominanz einer visuellen Kultur, die Diversifizierung und Veränderungen gesellschaftlicher Medien und Kommunikation, aber auch die Unfähigkeit einer hegemonialen liberalen Politischen Theorie auf politische Phänomene jenseits der konstituierten (Rechts-)Ordnung bzw. den Regeln des öffentlichen Vernunftgebrauchs zu reagieren,[37] fordern jedoch geradezu eine Reflexion über die ästhetische oder *aisthetische* Dimension der Politik ein. Damit soll die Ästhetik aus ihrer negativen Bewertung befreit und stattdessen als eine produktive Ressource für Politik und politisches Handeln erschlossen werden. Im Umkehrschluss soll für die Notwendigkeit einer ästhetischen Kompetenz bzw. einer ästhetischen Sensibilität für die Politik geworben werden.

Die Entscheidung sich mit dem Begriff der Ästhetik zu beschäftigen, muss dabei zunächst mit der vorherrschenden Gleichsetzung des Ästhetischen mit dem Schönen resp. mit der Kunst brechen und an die ursprüngliche, griechische Bedeutung des Wortes ›Ästhetik‹/›Aisthesis‹ als der sinnlichen Wahrnehmung anschließen. Damit ist die Ästhetik aber auch schon gleich in ein Verhältnis zur Vernunft als anderes Vermögen des Menschen gesetzt. So möchte ich eine konstitutive Verwobenheit von Vernunft und Ästhetik im Politischen aufzeigen und im Anschluss dabei die politischen Potenziale der Ästhetik ausloten. Dazu bedarf es zunächst eines besonderen Zugangs zum Begriff der Politik, der einen Raum eröffnet für die Frage nach einer ästhetischen Dimension. Mit der Zuwendung zu radikaldemokratischen Theorien und dann insbesondere der Theorie Jacques Rancières möchte ich solch ein anderes Verständnis der Politik herausarbeiten. Rancière verknüpft die politische Gemeinschaft mit einer Aufteilung des Sinnlichen, sodass er am Grunde der Politik Strukturen der (Selbst-)Wahrnehmung entdeckt. Dabei knüpft der französische Philosoph an Immanuel Kants transzendentale Ästhetik in der *Kritik der reinen Vernunft* an. Anders als für Kant sind für Rancière diese Formen sinnlicher Anschauung nicht an den

37 Vgl. Nonhoff 2016, 21f.

menschlichen Geist gebunden, sondern von historischen und geografischen Kontexten geprägt. Diese Aufteilung des Sinnlichen ist zugleich das Feld, auf dem sich Politik ereignet. Dabei entsteht Politik durch Einführung einer unterschiedslosen Gleichheit in das sinnliche Gefüge. Die Idee einer Aufteilung des Sinnlichen und das Axiom der Gleichheit sind zentrale Elemente für die Möglichkeit von Politik. Ein wichtiges Ziel meiner Dissertation besteht darin, zu zeigen, wie ein Axiom der Gleichheit mit der Frage der Ästhetik zusammenhängt.

Dazu setze ich mich im zweiten Teil meiner Arbeit mit der Philosophie Immanuel Kants auseinander, deren Spuren im Werk Rancières nicht zu verleugnen sind. Zu Beginn soll mit der Einordnung der Ästhetik in Kants Projekt einer sich selbst aufklärenden Vernunft gezeigt werden, dass es sich bei Ästhetik und Verstand nicht um zwei Antagonisten handelt, sondern um Momente einer lebendigen menschlichen Vernunft. Im Anschluss soll im genaueren Blick auf die ästhetische Theorie Kants aufgezeigt werden, inwiefern die Ästhetik die Idee einer bedingungslosen Kommunikationsgemeinschaft umfasst, sowie einen Freiheitsbegriff der menschlichen Unbestimmtheit.

In einem dritten Teil ist noch einmal der genauere Ort der Ästhetik in der Politik bzw. im politischen Prozess zu untersuchen. Betrachtet man noch einmal das eingangs beschriebene Beispiel der Energiewende, so zeigt sich, dass das Entstehen der Politik der Energiewende entscheidend vom Auftauchen ästhetischen Materials abhängig war. Insbesondere die Bilder aus Fukushima können als katalysatorische Interventionen in den politischen Raum verstanden werden. Neben ihrer Schlagkraft[38], glichen die Bilder mit ihrer Fähigkeit zu repräsentieren – d.h. sehen zu lassen, was sonst nicht gesehen werden kann – einen Mangel an Vorstellungskraft aus, der in abstrakten, globalen Politikfeldern, wie der Klima-, Finanz- oder Informations-/Datenpolitik

38 Vgl. Diers, Michael: *Schlagbilder. Zur politischen Ikonographie der Gegenwart*, Frankfurt 1997.

vielfach zu beobachten ist.[39] Auf der anderen Seite begegnen Narrative durch ihre Ordnung stiftende Kraft dem Zwang moderner Gesellschaften sich selbst zu begründen.[40] Dadurch sind sie besonders in der Lage Kontingenz und Pluralität zu bewältigen.[41] Zugleich treffen Narrative dabei immer eine Auswahl, welche Personen, Fakten und Details Teil einer Geschichte sind und welche nicht.[42] In diesem Sinn partizipieren Narrative an einer Aufteilung des Sinnlichen. Bündeln möchte ich diese verschiedenen ästhetischen Artikulationen unter dem Begriff der ästhetischen Praxis, der es damit ermöglicht, das Arbeiten an einer Aufteilung des Sinnlichen konzeptuell zu fassen.

---

39 Vgl. Sachs-Hombach, Klaus/Schürmann, Eva: Philosophie. In: Sachs-Hombach, Klaus (Hg.): *Bildwissenschaft. Disziplinen, Themen, Methoden*. Frankfurt a.M. 2005, 109-123, hier: 118.

40 Zum Begründungszwang moderner Gesellschaften vgl. Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt a.M. 1983, 9-21. Zur Funktion von Narrationen siehe: Arnold, Markus/Dressel, Gert/Viehöver, Willy (Hg.): *Erzählungen im Öffentlichen. Über die Wirkung narrativer Diskurse*. Wiesbaden 2012.

41 Vgl. Straßenberger, Grit: *Über das Narrative in der politischen Theorie*. Berlin 2005, 171.

42 Anders herum ließe sich im fragmentieren des Erzählens, d.h. des Scheiterns einer zusammenhängenden Erzählung, die Unmöglichkeit erkennen, eine Geschichte zu repräsentieren.

2. Eine andere Perspektive auf die Politik: Radikaldemokratisches Denken

Die Entstehung radikaldemokratischen Denkens

Ende der 1970er Jahre, Anfang der 1980er Jahre entstand in Frankreich eine Strömung politischen Denkens, welche unter dem Namen ›radikale Demokratie‹ heute zum etablierten politischen Denken gehört und sich insbesondere als kritische Alternative zu einem dominierenden politischen Liberalismus positioniert. Dabei ist das Feld der Denker lose und in partieller Überschneidung zu postmarxistischen sowie dekonstruktivistischen Theorien[1] gesteckt und umfasst am Beginn unter anderem Autoren wie Claude Lefort, Jean-Luc Nancy, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Alain Badiou, Jacques Rancière, Étienne Balibar, Cornelius Castoriadis.[2] An der Entstehung radikaldemokratischen Denkens frappiert

---

1 Vgl. Ingram, James: The Politics of Claude Lefort's Political. Between Liberalism and Radical Democracy. In: *Thesis Eleven* 87 (2006), 33-50, hier: 33.

2 Mittlerweile hat sich der radikaldemokratische Ansatz international etabliert und entsprechend diversifiziert. Ich konzentriere mich hier auf die Anfänge in Frankreich und deren Rezeption im deutschen Kontext. Außen vor bleiben v.a. amerikanische radikaldemokratische Stimmen (wie bspw. Sheldon Wolin, Bonnie Honig, Wendy Brown). Für die deutsche Diskussion ist jüngst ein umfassendes Handbuch erschienen, dass sowohl die Traditionslinien einzelner Positionen wie eine systematische Aufbereitung der Grundbegriffe leistet. Vgl. Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver Martinsen, Franziska/Nonhoff, Martin (Hg.): *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*. Berlin 2019.

zunächst die eigenwillige Mischung aus scharfer Kritik und bewahrendem Impetus sowohl der Demokratie als auch des linken, marxistischen Denkens.[3] Im Klima der großen, politischen Systemgegensätze Ende der 1970er Jahre schien eine Entscheidung für eines der beiden Systeme keine Option mehr, vielmehr entdeckte man in beiden Systemen totalitäre Strukturen, welche Politik negierten bzw. der behaupteten Idee von Politik widersprachen.[4]

Die herkömmlichen Herangehensweisen an die Frage der Politik, so die kritische Perspektive, boten in dieser Situation keine neuen und insbesondere keine politischen Impulse mehr, insofern sie als positive Wissenschaften (Soziologie, politische Wissenschaft) wahlweise zur Eliminierung, Technisierung oder Bürokratisierung von Politik beitrugen oder sich in Gestalt der politischen Philosophie mit der Legitimation des Bestehenden zufrieden gaben.[5] Daher riefen Philippe Lacoue-Labarthe und Jean-Luc Nancy 1980 bei der Eröffnung des wegbereitenden *Centre de recherches philosophiques sur le politique* zu einer erneuten, explizit philosophischen Befragung des Politischen auf. Mit der philosophischen Befragung sollte eine Perspektive gewonnen werden, die in

3 Fast durchgehend lässt sich ein Festhalten an der Regierungsform der Demokratie beobachten, mit wenigen Ausnahmen wie bspw. Alain Badiou. Gerade die Sorge um die Demokratie scheint radikales Denken zu motivieren. Gleichzeitig möchte man an der marxistischen Forderung der Emanzipation festhalten. Laclau und Mouffe artikulieren explizit das Vorhaben beide Denkweisen miteinander zu verbinden. vgl. Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus.* Wien 2000[2], 23.

4 So fragt beispielsweise Claude Lefort: »Verdeckt denn die Demokratie nicht nur die Beherrschung und Ausbeutung einer Klasse durch die andere, die Vereinheitlichung und Uniformisierung des kollektiven Lebens, den Massenkonformismus? Welches Kriterium liegt Ihrer Unterscheidung von Demokratie und Totalitarismus zugrunde?« Lefort, Claude: Die Frage der Demokratie. In: Rödel 1990, 281-297, hier: 282.

5 Vgl. Rancière, Jacques: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt a.M. 2002, 7f. (kurz: DU) sowie Fischbach, Franck: Le déni du social. Deux exemples contemporains: Abensour et Rancière. In: Dufour, Eric/Fischbach, Franck (Hg.): *Histoires et définitions de la philosophie sociale.* Grenoble 2013, 29-46, hier: 29-32.

der Lage war, die verleugneten, blinden Flecken des politischen Denkens und der Praxis aufzudecken, und zugleich selbst politisch zu intervenieren.[6] Dazu reaktivierten radikaldemokratische Autoren jenen Schmitt'schen Terminus des »Politischen«, der diesem einst dazu diente das Wesen der Politik zu bestimmen. In dessen Adaption wurde insbesondere auf den konstitutiven Eigensinn von Politik abgestellt, um aufzuzeigen, dass Politik nicht von einer ihr äußerlichen Rationalität oder einer anderen gesellschaftlichen Sphäre bestimmt werden kann.[7] Zeitgeschichtliche Phänomene wie die ›Neuen Sozialen Bewegungen‹, eine wachsende Entpolitisierung, überstaatliche Gebilde oder die zunehmende Bedeutung von Ökonomie und Expertentum boten dabei entscheidende Denkanstöße.

Zugleich sollte mit der Einführung des Begriffs des Politischen nicht nur die Eigenständigkeit der Politik verteidigt werden, darüber hinaus sollte auf die Gründungsdimension von Gesellschaft verwiesen werden. Das Politische wird im Gegensatz zu einer allgemein geläufigen Gleichsetzung von Staat und Politik[8] nicht mehr als eine gesellschaftliche Sphäre unter vielen betrachtet, sondern unterläuft diese gesellschaftliche Differenzierung mit dem Verweis auf die Ebene gesellschaftlicher Instituierung. Gerade mit Blick auf die Fundamente der Gesellschaft, so die radikaldemokratische Kritik, fehlt ein theoretisch artikuliertes Bewusstsein für die Bedingungen nachmetaphysischer, gesellschaftlicher Gründung. Das Politische steht daher für eine ontologische Intervention,[9] welche die sedimentierten Grundlagen der Gesellschaft wieder zur Disposition stellt und den genuin politischen Charakter von Gesellschaft markiert. Zugleich soll mit dem Begriff des Politischen derje-

---

6 Vgl. Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hg.): *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*. Darmstadt 2004, 7.

7 Vgl. Mouffe, Chantal: *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt a.M. 2007, 26.

8 Vgl. Bröckling, Ulrich/Feustel, Robert: Einleitung. Das Politische denken. In: Dies. (Hg.): *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*. Bielefeld 2010, 7-18, hier: 13.

9 Vgl. Marchart, Oliver: *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Berlin 2010, 25-27.

nige der Politik nicht abgeschafft werden, sondern die Politik firmiert weiterhin als der Bereich des gegründeten Staates, mit all seinen Akteuren, Institutionen, Prozessen und Praktiken. Doch soll die Differenz, die zwischen dem Politischen und der Politik, zwischen Grund und Gegründetem existiert, reflektiert und produktiv gemacht werden. Prominent bezeichnete Oliver Marchart diese Differenz in Anlehnung an Heideggers ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem als »politische Differenz«[10]. Und auch wenn nicht alle radikaldemokratischen Autoren sich der Bezeichnung von ›Politik‹ und ›Politischen‹ bedienen, findet sich gleichwohl bei allen Denkern des radikaldemokratischen Paradigmas die gleiche, differentielle Struktur.[11] Warum jedoch muss solch eine Differenz ins politische Denken eingeführt werden?[12]

Die Politik der politischen Philosophie

Allein durch die bewusst demonstrative Abgrenzung von anderen wissenschaftlichen Zugängen kann eine philosophische Befragung politisches Denken nicht erneuern. Gleichermaßen bedarf es der Reflexion auf die eigene Disziplin und diese befindet sich, wie Lacoue-Labarthe und Nancy schreiben, in einer Situation, in der ihre Autorität durch ihre eigenen Diskurse stetig weiter zur Disposition gestellt wird.[13] Während die Verabschiedung eines transzendenten Prinzips und das Schwinden der metaphysischen Grundlagen gewissermaßen zur unhintergehbaren Voraussetzung des modernen Denkens gehören, und damit auch jede Form eines fundamentalistischen Diskurses unmöglich machen, gilt es die Notwendigkeit und die Möglichkeit eines philosophischen Diskurses gegen eine postmoderne oder positivistische Beliebigkeit

10 Ebd., 25ff.

11 Vgl. Bedorf, Thomas: Das Politische und die Politik. Konturen einer Differenz. In: Dies. 2010, 13-37, hier: 16.

12 Vgl. Marchart 2010, 15.

13 Vgl. Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc: Ouverture. In: Ferry, Luc/Nancy, Jean-Luc/Lyotard, Jean-François et al. (Hg.): *Rejouer le politique. Travaux du centre de recherches philosophique sur le politique*. Paris 1981, 11-28, hier: 17.

zu verteidigen.[14] Ein philosophischer Diskurs des Politischen müsste sich demnach auf Höhe jener Diskurse bewegen, die beide Autoren als kritische Diskurse der Metaphysik verstehen.[15] Durch die Kritik der Metaphysik hat ein Prozess eingesetzt, der zur Verabschiedung der Idee einer letzten Einheit, des Glaubens an unveränderliche Gesetzmäßigkeiten und letzte Gewissheiten führte – ein Prozess, der sich durch die historischen Ereignisse des 20. Jahrhunderts noch einmal verschärft hat. Im gleichen Zug hat diese Dynamik die Grundlagen und Legitimationen der Gesellschaft fragwürdig erscheinen lassen, oder vielmehr – erst die Auflösung metaphysischer Grundlagen erlaubt es, die Frage nach gesellschaftlicher Ordnung überhaupt als Frage sichtbar werden zu lassen.[16] Staat, Kirche, Ökonomie und Gesellschaft treten auseinander.[17] Gesellschaft hat keine notwendige Ordnung mehr, jede Ordnung ist kontingent. Sie wird als gestalt- und veränderbar erfahren, aber auch als etwas Begründungsbedürftiges. Sie darf von nun an nicht mehr »als Entfaltung einer ihr äußerlichen Logik verstanden werden«[18], sondern muss ihre Ordnung aus sich selbst heraus schaffen. In diesem Sinne wird Gesellschaft reflexiv, denn sie muss ihre eigenen Grundlagen bedenken. In der Legitimierung gesellschaftlicher Ordnung und politischer Herrschaft diesseits transzendenter Ansprüche wird daher der Topos der Gemeinschaft und ihrer Formierung

14 Zugleich zeigt sich in der Kritik der philosophischen Vernunft ein Festhalten an der Vernunft und am Projekt der Aufklärung. Trotz aller Kritik am Rationalismus, an der Ideologie und einem Herrschaftsverdacht gegenüber der Vernunft, soll diese nicht zugunsten des Irrationalismus oder der Gegenaufklärung preisgegeben werden. Vgl. Schnädelbach, Herbert: Vernunft. In: Martens, Ekkehard/Schnädelbach, Herbert (Hg.): *Philosophie. Ein Grundkurs.* Hamburg 1985, 77-115, hier: 78f.

15 Vgl. Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc: Le »retrait« du politique. In: Rogozinski, Jacob/Lefort, Claude/Rancière, Jacques et al. (Hg.): *Le Retrait du politique. Travaux du centre de recherches philosophique sur le politique*. Paris 1983, 183-200, hier: 186; sowie Lacoue-Labarthe/Nancy 1981, 17f.

16 Vgl. Marchart 2010, 46.

17 Vgl. Sartori, Giovanni: What is »Politics«. In: *Political Theory* 1 (1973) 1, 5-26, hier: 6.

18 Mouffe 2007, 26.

zentral:[19] Was bedeutet eine Gemeinschaft? Wie entsteht sie? Was zeichnet eine politische Gemeinschaft aus? Was ist ein Volk? Welche Prinzipien, Werte oder Ideale konstituieren eine politische Gemeinschaft?[20] Doch gerade in der Verbindung von Gemeinschaftsdenken, Erkenntnisinteresse, Legitimations- und Begründungsaufgaben läuft die politische Philosophie Gefahr, so die radikaldemokratische Kritik, in universalistische, fundamentalistische oder essentialistische Begründungen zurückzufallen (insbesondere werden hier Spielarten liberaler und normativer Theorien angegriffen) und damit fällt sie hinter eine philosophische Kritik zurück, die sich immer weiter an Begriffen wie Vernunft, Wahrheit, Objektivität, Geschichte oder Subjekt abarbeitet.

Dies hat vor allem damit zu tun, dass die politische Philosophie aus Sicht radikaldemokratischer Autoren die Bedingung und Bedeutung kontingenter Gründung als geradezu unproblematisch ausblendet.[21] Stattdessen scheint sie nach wie vor von der Idee allgemeiner und universeller Begründungen angetrieben[22] und verkennt in Folge ihre eigene politische Verfasstheit. So ist politische Philosophie nicht in der Lage die Ausschlussmechanismen und Grenzziehungen zu erfassen, die doch gleichsam in der Konstituierung von Gesellschaft immer

19 Natürlich ist die Frage nach der Ordnung der Gemeinschaft schon in der antiken Philosophie virulent, im Unterschied zur modernen Philosophie jedoch kennt die griechische Philosophie den Begriff der Gesellschaft nicht. Insofern das Leben des Menschen niemals außerhalb der *Polis* zu denken war, stellt sich die Frage nach der Grundlage der Gesellschaft gar nicht. Vgl. hierzu: Sartori 1973.

20 Die Frage nach der Genese sozio-politischer Ordnungen verbindet radikaldemokratische Theorien mit Theorien des Kommunitarismus, wie des Republikanismus. Im Unterschied zu republikanischen Positionen verzichten radikaldemokratische Denker auf essentialistische Vorstellungen des Bürgers, sowie des Allgemeinwohls. Kommunitaristische Positionen nähern sich der Gemeinschaft eher über kulturelle Praktiken, denn über die Begriffe von Hegemonie und Macht. Vgl. Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska/Nonhoff, Martin: Demokratie. In: Dies. 2019, 457-483, hier: 477-480.

21 Vgl. Bedorf 2010, 34, Fußnote 90.

22 Vgl. Flügel-Martinsen, Oliver: *Befragungen des Politischen. Subjektkonstruktion – Gesellschaftsordnung – Radikale Demokratie*. Wiesbaden 2017, 33-61.

getroffen werden. Wenn Gesellschaft keine notwendige Ordnung besitzt und gestaltbar ist, dann bedeutet jede Formierung der Gesellschaft eine Wahl, die auch anders hätte ausfallen können. Damit werden logischerweise alternative Formen ausgeschlossen. Gesellschaft konstituiert sich deshalb stets durch Ausschluss. Doch gerade dieser notwendige Ausschluss wird in den verschiedenen allgemeinen Begründungsfiguren immer wieder verleugnet, am stärksten wohl in der Idee eines Konsenses, wie er sich exemplarisch im Topos des Gesellschaftsvertrags oder dem Ideal einer kommunikativen Vernunft ausdrückt.[23] Deutlich zeigt sich das mangelnde Bewusstsein auch in der Behandlung des Pluralismus, der doch paradigmatisch für den Umbruch von einer geschlossenen Ordnung hin zu einer Vielzahl möglicher Ordnungsvorstellungen steht. Einerseits behaupten liberale Theorien von einem gesellschaftlichen Pluralismus auszugehen, andererseits wird dieser entweder ins Private zurückgedrängt (Rorty), durch einen übergreifenden Konsens eingebettet (Rawls) oder in kommunikativen Strukturen letzten Endes wieder aufgehoben (Habermas). Pluralismus wird demnach nicht konsequent auf der Ebene der politischen Gründung, d.h. der ontologischen Ebene ernst genommen.

Die Kritik an einem mangelnden Verständnis von Pluralismus richtet sich gleichfalls an die marxistische Theorie. Auch diese vermag Pluralismus nicht ernsthaft in ihr Denken zu integrieren. Indem die universale Klasse des Proletariats letztlich als einziges Subjekt politischen Fortschritts bzw. Umbruchs im Horizont einer feststehenden Geschichtsteleologie konzipiert wird, kann der Marxismus den realen, gesellschaftlichen Entwicklungen (u.a. den Fragmentierungen der Arbeiterschicht, der Vielzahl an politischen Bewegungen) nicht gerecht werden. Ernesto Laclau und Chantal Mouffe beobachten in Bezug auf den Marxismus daher eine Entkopplung von Wissenschaft und Realität, von Theorie und Praxis.[24] Um den Preis die Wahrheit der eigenen Aussagen zu garantieren, musste die Theorie eine eigene Überlegenheit

---

23 Vgl. Böttger, Felix: *Postliberalismus. Zur Liberalismuskritik der politischen Philosophie der Gegenwart*. Frankfurt a.M. 2014, 320.

24 Vgl. Laclau/Mouffe 2000, 50f.

gegenüber der Praxis behaupten und den Philosophen zum Richter über die Realität machen. Für Laclau und Mouffe hingegen »[…] gibt [es] keine radikale und plurale Demokratie ohne den Verzicht auf den Diskurs des Universalen und seiner impliziten Behauptung eines privilegierten Zugangspunktes zu ›der Wahrheit‹, die nur von einer begrenzten Zahl von Subjekten erreicht werden kann.«[25] Politische Philosophie wird aus dieser Perspektive zu einem Machtdiskurs, der seinen Wahrheits-, Normierungs- oder Herrschaftsanspruch durch dem Mantel der Objektivität und Universalität zu decken versucht.[26] Wie auch Claude Lefort und Marcel Gauchet in ihrer Kritik ausführen, richten sich liberales und marxistisches Denken an einem »Ort des Überflugs« ein, und glauben dabei, »sich von der geschichtlichen Zeit lösen zu können, um sich über sie zu stellen und das Schauspiel des gesamten Geschichtsverlaufs zu betrachten.«[27] In dieser Bewegung der Enthistorisierung gelangt das philosophische Denken zu vermeintlich ahistorischen, allgemeinen und objektiven Aussagen, die es mit einem normativen Geltungsanspruch verbindet. Dabei verkennt es jedoch seine unauflösliche Einbettung in den historischen, besonderen Kontext und somit, »daß das Denken, das sich auf jedwede Form des gesellschaftlichen Lebens bezieht, mit einem Material zu tun hat, das bereits seine eigenen Interpretation enthält, deren Bedeutung konstitutiv für sein Wesen ist.«[28]

Für ein radikaldemokratisches Denken ist im Gegensatz dazu die Anerkennung des eigenen, nicht zu transzendierenden Standorts zentral. Gesellschaft ist für die Individuen niemals in ihrer Gesamtheit über- und durchschaubar, sie ist dem Individuum gegenüber opak.[29]

---

25 Ebd., 237.

26 Insbesondere Jacques Rancière hat sich mit den verschiedenen Formen von Machtausübung durch die politische Philosophie auseinandergesetzt und sie in drei Kategorien unterteilt: Archipolitik, Parapolitik und Metapolitik. Vgl. DU, 73-104.

27 Lefort, Claude/Gauchet, Marcel: Über die Demokratie. Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen. In: Rödel 1990, 89-122, hier: 95.

28 Lefort 1990, 285.

29 Vgl. Laclau/Mouffe 2000, 129.

Die liberale Vorstellung eines der Gemeinschaft vorgängigen Subjekts lehnt man zugunsten einer konstitutiven Verwobenheit von Subjekt und Gesellschaft ab.[30] Das Bewusstsein für die eigene soziale und kulturelle Verfasstheit bedeutet jedoch nicht, dass man sich in die Partikularität kultureller und sozialer Identitäten zurückziehen möchte, genauso wenig wie die Kategorie der Universalität vollständig abgelehnt wird.[31] Vielmehr geht es um die Neufassung des Gegensatzes zwischen Partikularismus und Universalismus, zwischen Besonderem und Allgemeinen.[32] Einerseits erscheinen Gesellschaften und ihre Subjekte immer als partikulare Gesellschaften, andererseits würde man nicht verstehen, wie Gesellschaften ohne gewisse überindividuelle, universalistische Effekte entstehen könnten.[33] Auch für explizit marxistische Anliegen von Emanzipation, Fortschritt und Veränderung scheint eine Beschränkung auf partikulare Verfasstheit nicht haltbar.[34] Es bleibt die radikaldemokratische Überzeugung, dass demokratische Gesellschaft allein in den verzweigten und verdrehten Übergängen zwischen ihrer historischen Form und allgemeinen Ansprüchen, zwischen Partikularität und Universalität wachsen und sich weiterentwickeln kann.

30 Vgl. Flügel-Martinsen 2017, 15-32.

31 Vgl. Marchart, Oliver: Gesellschaft ohne Grund. Laclaus politische Theorie des Post-Fundationalismus. In: Laclau, Ernesto: *Emanzipation und Differenz*. Wien 2002, 7-18, hier: 10.

32 Damit entwickelt die radikaldemokratische Theorie eine Alternative jenseits einer Moderne/Postmoderne-Diskussion, wie sie sich beispielhaft zwischen Habermas und Lyotard, Kommunitaristen und Neoaristotelikern abspielte. Vgl. Hetzel: Demokratie ohne Grund. Ernesto Laclaus Transformation der Politischen Theorie. In: Flügel/Heil/Hetzel 2004, 185-210, hier: 198.

33 Vgl. Marchart 2002, 11f.

34 Posselt, Gerald: Grundlinien einer Debatte. Einführung zur deutschen Ausgabe. In: Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Žižek, Slavoj: *Kontingenz, Hegemonie, Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken*. Wien 2013, VII-XXVI, hier: XVIII. Derrida beschreibt etwas ganz Ähnliches, wenn er die Notwendigkeit eines Messianismus für die Emanzipation betont. Vgl. Derrida, Jacques: Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus. In: Mouffe 1999, 171-195, hier: 183.

Das Politische als Spur gesellschaftlicher Kontingenz

Die Spannung zwischen Partikularismus und Universalismus, zwischen Allgemeinem und Besonderen lässt sich für Radikaldemokraten nicht zu einer der beiden Seiten auflösen. Um über die Wahl zwischen Alternativen hinauszugelangen, müssen beide Pole in ihrer gegenseitigen Bezogenheit, d.h. in ihrer Differenz betrachtet werden. Der damit einhergehende neue Blickwinkel führt uns, so Lefort und Gauchet, im Nachdenken über den gründenden Ursprung der Gesellschaft zur Erfahrung einer doppelten Grenze und zugleich auf die Spur des Politischen. Denn weder kann der Ursprung – als Sinnbild für jenen allgemeinen, objektiven Standpunkt – vergegenwärtigt noch seine Abwesenheit letztgültig festgestellt werden.[35] Gesellschaft erscheint uns niemals völlig grundlos oder partikular. In der Unmöglichkeit eines der beiden Momente zu realisieren, bleibt der Ursprung für uns gleichermaßen anwesend und abwesend, d.h. er erscheint und entzieht sich immer wieder. Philippe Lacoue-Labarthe und Jean-Luc Nancy beschreiben in ihrer Feststellung eines *retrait du politique* eine ähnliche umschlagende Bewegung innerhalb der politischen Gemeinschaften zwischen Vollendung, Rückzug und Wiedereröffnung. Mittels dieser gegensätzlichen Bewegungen umkreisen die Autoren in unterschiedlicher Form die »Unmöglichkeit einer Vollendung«[36] gesellschaftlicher Ordnung. Damit ist auch die Unmöglichkeit gemeint, die allgemeinen, universalen Prinzipien der Gesellschaft völlig durchzusetzen. Gesellschaft kommt aufgrund dieser Unmöglichkeit nicht zur Ruhe und ist mit der stetigen Aufgabe ihrer Instituierung konfrontiert. Doch verweist die Unmöglichkeit einer stabilen, letztgültigen Ordnung andererseits auf etwas, das diesen Prozess blockiert, und daher zwischen dem Ursprung und der gegründeten, instituierten Gesellschaft eine unüberbrückbare Differenz offenhält. Die Erfahrung dieser Differenz hat Paul Ricoeur bereits 1957 vom *paradoxe politique* sprechen lassen.[37]

---

35 Vgl. Lefort/Gauchet 1990, 95f.

36 Ebd., 96.

37 Vgl. Ricœur, Paul: Le paradoxe politique. In: *Esprit* 25 (1957) 250, 721-745.

Denn es ist das Politische, so die radikaldemokratische Kernthese, das die Paradoxie in die gesellschaftliche Ordnung einführt, und jede Begegnung mit dem Ursprünglichen ist daher zugleich die Begegnung mit dem Politischen. Das Politische steht daher gerade nicht für eine empirische Limitierung der Subjekte, für eine temporäre, epistemische Unzulänglichkeit gesellschaftlicher Reflexion, die einer Vollendung gesellschaftlicher Ordnungsprinzipien im Wege steht, sondern das Politische stellt im radikaldemokratischen Paradigma »eine strukturelle Blockade«[38] innerhalb der Gesellschaft dar – eine strukturelle Blockade, die diese immer wieder auf ihren ungewissen, unerreichbaren und letztlich fehlenden Grund zurückverweist.[39]

Die radikale Negativität der Gesellschaft

Bar jedes positiven Fundaments kennzeichnet Gesellschaft eine radikale Negativität[40], eine Leere oder negative Universalität. Daher müssen wir, wie Laclau und Mouffe schreiben,

> »die Offenheit des Sozialen als konstitutiven Grund beziehungsweise als ›negative Essenz‹ des Existierenden ansehen sowie die verschiedenen ›sozialen Ordnungen‹ als prekäre und letztlich verfehlte Versuche, das Feld der Differenzen zu zähmen. […] Es gibt keinen ›der Gesellschaft‹ eigentümlichen genähten Raum, weil das Soziale selbst kein Wesen hat.«[41]

Jede gesellschaftliche Gründung ist aus dieser Perspektive eine kontingente Gründung. Damit setzten sich radikaldemokratische Ansätze sowohl von fundamentalistischen wie anti-fundamentalistischen Ansätzen ab.[42] Gesellschaften können durchaus das Produkt gesellschaftli-

38 Clasen, Theresa: *Radikale Demokratie und Gemeinschaft. Wie Konflikt verbinden kann.* Frankfurt a.M./New York 2019, 42.

39 Vgl. Marchart 2010, 27 sowie 64-67.

40 Vgl. Marchart, Oliver: *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Idee der Gesellschaft*. Berlin 2013, 56 sowie 270ff.; siehe auch Clasen 2019, 41f.

41 Laclau/Mouffe 2000, 130.

42 Vgl. Marchart 2010, 59-61.

cher Überlegung oder historischer Prozesse sein. Sie sind aber kontingent, insofern sie weder notwendig noch willkürlich bzw. beliebig sind. Sie sind veränderbar. Zugleich verstärken radikaldemokratische Theorien in der Lesart Oliver Marcharts die klassische Kontingenzbehauptung, indem sie die Möglichkeit eines nicht kontingenten, d.h. notwendigen Grundes ausschließen.[43] Es gibt keine »soziale Entität, die nicht kontingent wäre«[44]. Jede Ordnung ist immer schon von der grundlegenden, nicht überwindbaren Grundlosigkeit der Gesellschaft affiziert. Während die negative Essenz der Gesellschaft somit einerseits eine produktive Unbestimmtheit des Sozialen darstellt, aus der heraus die Vielzahl von Gründungen überhaupt erst möglich werden, drückt sie gleichermaßen einen Mangel aus, der Gesellschaft immer wieder zu dem Punkt des Scheiterns führt, ihren Mangel abschließend auszufüllen.

> »Somit verschränkt der starke Kontingenzbegriff die Möglichkeit von Identität als solcher untrennbar mit der Unmöglichkeit ihrer vollständigen, also nicht-kontingenten Konstruktion, wobei von der paradoxen und aporetischen Notwendigkeit dieses Bandes zwischen Möglichkeit und Unmöglichkeit ausgegangen werden muss.«[45]

Die Gedankenfigur, die es erlaubt jene paradoxe Verbindung zwischen Möglichkeit und Unmöglichkeit von Gesellschaft zu konzeptualisieren und ein Band zu knüpfen zwischen dem abwesenden Grund der Gemeinschaft und ihrer Faktizität, ist nun eben das Politische. Es aktualisiert in den unterschiedlichen konzeptionellen Spielarten die widersprüchliche Verfasstheit der Gesellschaft, sei es als Ereignis, als Krise, als Zusammenbruch von Signifikationsprozessen etc. Entscheidend ist, dass das Politische den Grund der Gemeinschaft innerhalb eines konstituierten Gemeinwesens, d.h. der Dimension der Politik, immer »als abwesend«[46] einführt. Gegen eine Abschließung des gesellschaftlichen

---

43 Für eine Kritik an Marcharts quasi-transzendentaler Position siehe Flügel-Martinsen 2017, 165-180.

44 Marchart 2010, 78.

45 Ebd., 78.

46 Marchart 2002, 13.

Raumes forciert das Politische daher einen niemals zur Ruhe kommenden Prozess der Politisierung. Daraus folgt auch, dass es keinen spezifischen Gegenstand und keinen spezifischen Ort der Politik gibt, alles kann zum Ort und Gegenstand des Politischen werden.[47] Politik beschränkt sich nicht mehr auf den Staat, ebenso kann der private Küchenherd zum Auftauchen feministischer Politik werden wie der Gemüsestand auf dem Markt zum Beginn einer politischen Revolution. Es kommt allein darauf an, wo und wie das Band des Politischen ins Spiel gebracht wird. Radikaldemokratisches Denken setzt gegen ein statisches, institutionelles Verständnis von Politik daher auf eine Temporalisierung, Entgrenzung und Intensivierung der Politik.

Konflikt und Identität – die gespaltene Gesellschaft

Indem die Figur des Politischen auf die Unmöglichkeit einer geschlossenen, homogenen Gesellschaft verweist, könnte man eine rein destruktive Konzeption der politischen Philosophie sehen, die mehr daran interessiert ist, politische Strukturen und Institutionen zu dekonstruieren als am Aufbau derselben zu partizipieren. Doch gilt es aus radikaldemokratischer Sicht ganz im Gegenteil die Produktivität und emanzipative Kraft des Politischen kenntlich zu machen und zu verstehen, wie politische Subjekte und Kollektive sich formieren. Dazu stehen radikaldemokratische Ansätze vor der Aufgabe, ein positives Konzept von Negativität zu entwickeln,[48] indem sie erklären, wie politische Subjekte und Gemeinschaften entstehen können, wenn sie sich nicht auf ein Wesen, einen Urzustand, eine transzendente Instanz oder universelle Prinzipien berufen können. Wie schafft Gesellschaft sich also aus dem Nichts? Wie kann eine Ordnung im »Kontext von Kontingenz«[49] hergestellt werden? Damit sei noch einmal die veränderte Perspektive betont, die radikaldemokratische Theorien

47 Vgl. DU, 44.

48 Vgl. Hebekus, Uwe/Völker, Jan: *Neue Philosophien des Politischen zur Einführung*. Hamburg 2012, 24.

49 Mouffe 2007, 25.

gegenüber einem liberalen Individualismus entwickeln, der von der Existenz vorgesellschaftlicher Individuen ausgeht, die sich in einem freien Akt zum Gemeinwesen zusammenschließen.[50] Dementgegen gibt es für radikaldemokratische Denker keine Individuen außerhalb der Gesellschaft, diese bringt Individuen erst hervor. Jenseits der Frage nach der individuellen Existenz, stellt sich für radikale Demokraten vor allem die Frage nach kollektiven Identitäten bzw. Subjekten. Einerseits wird damit die Frage nach der Konstitution von Gesellschaft gestellt, andererseits stellt sich auch die Frage, wer das Subjekt pluraler, emanzipativer Bewegungen sein kann.

Insofern es kein sicheres Fundament der Gesellschaft gibt, erlangt Gesellschaft ihre Identität allein durch einen Selbstbezug, d.h. durch eine reflexive Tätigkeit.[51] Es ist der Gedanke der Differenz, der es in Anlehnung an den Poststrukturalismus, an die Freund-Feind-Unterscheidung von Carl Schmitt, an die Dekonstruktion Jacques Derridas sowie an die Psychoanalyse Jacques Lacans ermöglicht, Figuren der Identitätsbildung jenseits von Selbstidentität zu denken.[52] »Jede Identität«, schreibt Chantal Mouffe, »ist relational und jede Identität erfordert zwangsläufig die Bestätigung einer Differenz, d.h. die Wahrnehmung von etwas ›anderem‹, das sein ›Außerhalb‹ konstituiert.«[53] Die kleinste Einheit des Sozialen ist insofern nicht das Individuum, sondern die relationale Beziehung.[54] Durch die »Logik der Differenz«[55] konstituieren sich politische Identitäten in einem Feld unendlicher differentieller Relationen (oder unendlicher sozialer Relationen) alleinig durch das Ziehen einer Grenze, die »ein Innen von

---

50 Vgl. Flügel-Martinsen 2017, 15-32.

51 Vgl. Lefort/Gauchet 1990, 91.

52 Vgl. Hirsch, Michael: Der symbolische Primat des Politischen und seine Kritik. In: Bedorf/Röttgers 2010, 335-363, hier: 338, sowie Hebekus/Völker 2012, 21. Mouffe 2007, 17-22.

53 Mouffe 2007, 23.

54 Vgl. Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas: Die unendliche Aufgabe – Perspektiven und Grenzen radikaler Demokratie. In: Dies. (Hg.): *Unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie*. Bielefeld 2006, 7-23, hier: 15.

55 Bedorf 2010, 21.

einem Außen trennt«[56]. Die unterschiedlichen radikaldemokratischen Positionen konzeptualisieren die Formierung der Gesellschaft folglich durch Figuren der (Auf-)Teilung, (Ab-)Spaltung oder des Ausschlusses und somit konflikthaft. Gesellschaft existiert nur als in sich geteilte. Damit ist auch klar, dass sich eine Gesellschaft niemals von ihren Machtstrukturen befreien kann, denn Konflikt zieht Macht nach sich, nur durch Macht kann sie sich nach Claude Lefort in ihrer Einheit erfassen und erhalten.[57] Macht bezieht sich aber nicht mehr auf einen unbedingten Pol, sondern markiert genau die Trennungslinien zwischen einem gesellschaftlichen Innen und Außen.[58] Die marxistische Vorstellung einer klassenlosen und machtfreien Gesellschaft ist vor diesem theoretischen Hintergrund gänzlich unmöglich. Ganz im Gegenteil ist die Präsenz von Konflikt aus radikaldemokratischer Sicht Zeichen für die Vitalität der politischen Gemeinschaft,[59] denn der Konflikt kontestiert einerseits immer wieder die machtvollen, gesellschaftlichen Grenzziehungen, andererseits ist er das Indiz für die letzte Unbestimmtheit gesellschaftlicher Strukturen.

Mit solch einer zentralen Stellung des Konflikts opponieren Radikaldemokraten vehement gegen deliberative sowie liberale Theorien.[60] Denn insbesondere im deliberativen Verständnis fingiert Konflikt als ein temporäres Hindernis auf dem Weg zu einem Konsens, dem sich durch die kontinuierliche, öffentliche und vernünftige Deliberation im-

---

56 Ebd., 21.

57 Vgl. Lefort 1990, 293.

58 Vgl. ebd., 293

59 So kritisiert Chantal Mouffe an den liberalen Demokratien gerade die Leugnung des Konflikts, insbesondere durch eine Politik der Mitte bzw. des Konsens. Vgl. Mouffe 2007, 80-84, 91-95.

60 Damit verfolge ich eine Linie radikaldemokratischen Denkens, die den Konflikt zentral positioniert. Diesen Strang der Theoriebildung bezeichnet Marchart als dissoziativ und führt ihn auf Carl Schmitts Unterscheidung von Freund und Feind zurück. Eine andere Linie bezieht sich auf Hannah Arendt. Sie versteht das Politische assoziativ, vor allem getrieben von der Sorge um das Gemeinsame. Vgl. Marchart 2010, 35-42.

mer weiter angenähert wird.[61] Natürlich negieren deliberative Theorien auch tiefgreifenden Dissens nicht, doch ihrer Überzeugung zufolge müssen wir nur lange genug miteinander diskutieren und dabei die Bedingungen unserer Diskussion stetig verbessern, damit letztlich ein gesellschaftlicher Konsens erreicht werden kann. Konflikt bleibt eingebettet in einen konsensuellen Horizont. Für Radikaldemokraten hingegen wird es solch einen gesellschaftlichen Konsens niemals geben. Aufgrund der radikalen Kontingenz der Gesellschaft können Gründe immer nur als Entscheidungen eines Unentscheidbaren ausgewiesen werden. Ernesto Laclau formuliert:

> »Wenn es ein essentielles Merkmal einer Substanz ist, Akzidentien zu besitzen – oder wenn das Kontingente ein essentieller Bestandteil

---

61 Für eine knappe, überblicksartige Darstellung des deliberativen Modells und seiner Vertreter siehe Landwehr, Claudia: Demokratische Legitimation durch rationale Kommunikation. Theorien deliberativer Demokratie. In: Lembcke, Oliver/Ritzi, Claudia/Schaal, Gary (Hg.): *Zeitgenössische Demokratietheorie. Band 1: Normative Demokratietheorien*. Wiesbaden 2012, 355-385.
Insbesondere Jürgen Habermas wird als Vertreter eines deliberativen Demokratieverständnisses u.a. von Chantal Mouffe und Jacques Rancière immer wieder kritisiert. (vgl. Mouffe, Chantal: *Das demokratische Paradox*. Wien 2008, 85-100, sowie Rancière, DU, 55-72; eine ausführliche Darstellung von Rancières Kritik findet sich in Kapitel 3.3. dieser Arbeit) Zugleich gibt es jüngst Stimmen, die Habermas' politisches Denken im Feld der radikalen Demokratietheorie verorten wollen. (Vgl. Nonhoff, Martin: Jürgen Habermas. In: Comtesse/Flügel-Martinsen/Martinsen 2019, 294-303 sowie Flügel-Martinsen, Oliver: *Radikale Demokratietheorien zur Einführung*. Hamburg 2020, 54-58) Dazu heben sie u.a. sein Kontingenzbewusstsein sowie die starke Idee der Selbstregierung hervor. Dennoch unterscheidet sich Habermas' Reaktion auf die gesellschaftliche Kontingenzdiagnose darin, dass er versucht durch die »prozedurale Leitidee der kommunikativen Rationalität« (Nonhoff 2019, 300) seiner Theorie eine normative Richtung zu geben. Die Ausrichtung an einer kommunikativen Vernunft und einem damit verbundenen Konsenshorizont läuft der radikaldemokratischen Einsicht in die unstillbare Konflikthaftigkeit der Politischen jedoch zuwider. Diese Arbeit unterscheidet sich von Habermas auch dadurch, dass sie mit der Frage nach einer ästhetischen Dimension ein anderes Vernunftverständnis zu entwickeln versucht als Habermas kommunikative Vernunft.

> des Notwendigen ist –, dann bedeutet das, daß jeder Struktur eine notwendige Unentscheidbarkeit eingeschrieben ist (wobei ich unter ›Struktur‹ eine komplexe Identität verstehe, die von einer Pluralität von Momenten konstituiert ist). Denn die Struktur erfordert die kontingenten Verbindungen als notwendiger Bestandteil ihrer Identität, doch diese Verbindungen – genau *weil* sie kontingent sind – können von keinem Punkt in der Struktur logisch abgeleitet werden.«[62]

Sieht man den Konflikt als Ausdruck bzw. Folge dieser strukturellen Unentscheidbarkeit, spielt Konflikt sich eben nicht mehr in einem konstituierten, legitimierten Rahmen von Staat und Recht ab, sondern ist auf der Ebene gesellschaftlicher Institutierung – wenn das Unentscheidbare entschieden werden muss – und damit im Politischen zu verorten. Theorien, die nun diese unüberwindbare Dimension des Konflikts verleugnen, negieren den politischen Charakter ihrer staatlichen Institutionen.

Die institutionelle Anerkennung der gesellschaftlichen Konflikthaftigkeit kann nach der Auffassung fast aller radikaldemokratischen Autoren nur innerhalb der Demokratie erfolgen,[63] weil diese die Unbestimmtheit gesellschaftlicher Konstitution als ihre eigentliche Möglichkeitsbedingung betrachtet.[64] Demokratie kann ihrer eigenen Bedingung aber nur genügen, wenn sie, wie Claude Lefort betont, uns stets dazu anregt

> »to replace the notion of a regime governed by laws, of a legitimate power, by the notion of a regime founded upon the legitimacy of a debate as to what is legitimate and what is illegitimate – a debate which is necessarily without any guarantor and without any end.«[65]

---

62 Laclau, Ernesto: *Emanzipation und Differenz*. Wien 2002, 131f.

63 Vgl. Lefort/Gauchet 1990, 91. Eine Ausnahme bildet Alain Badiou. vgl. Badiou, Alain: Das demokratische Wahrzeichen. In: Agamben, Giorgio/Badiou, Alain/Bensaïd, Daniel u.a.: *Demokratie? Eine Debatte*. Berlin 2012, 13-22.

64 Vgl. Celikates, Robin: Ziviler Ungehorsam und radikale Demokratie. Konstituierende vs. konstituierte Macht. In: Bedorf/Röttgers 2010, 274-300, hier: 275.

65 Lefort zitiert nach Ingram 2006, 43.

Es ist genau diese nicht enden wollende Auseinandersetzung über die Verfasstheit des politischen Gemeinwesens, die den Modus des Politischen bezeichnen. Das Politische ist daher konflikthaft verfasst.

Die Notwendigkeit einer symbolischen Dimension

Ausgehend von der Annahme, dass Gesellschaft keine ›natürliche‹ Form besitzt und daher immer eine streitbare Konstitutionsleistung bedeutet, wenden radikaldemokratische Denker sich der Dimension des Symbolischen zu.[66] Diese gewinnt eine vorrangige Bedeutung,

66 Zu betonen ist jedoch, dass der Begriff des Symbolischen nicht in einheitlicher Bedeutung verwendet wird, sondern oftmals um den Begriff des Imaginären ergänzt oder durch diesen ersetzt wird. Entscheidend für die jeweilige Interpretation sind dabei die ideengeschichtlichen und disziplinären Anknüpfungspunkte. Felix Trautmann – der am Begriff des Imaginären ansetzt – hat vier verschieden Auffassungen des Imaginären innerhalb des radikaldemokratischen Denkens vorgeschlagen: Eine an Spinoza anschließende und über Althusser vermittelte Linie macht das Imaginäre für eine Theorie der Ideologie fruchtbar. Das Imaginäre ist dabei Teil der ideologischen Beziehung der Menschen zu ihrer Welt und bildet jenen Aspekt, der es erlaubt das ideologische Verhältnis als ein überdeterminiertes zu verstehen. Insbesondere Etienne Balibar knüpft an diese Linie in seinen Gedanken zu nationalen Gemeinschaftsvorstellungen an. Eine zweite an Machiavelli anschließende Verwendung des Imaginären findet sich bei Claude Lefort, indem dieser den Blick auf die unaufhebbar, konflikthafte Formierung und Darstellung der Gesellschaft richtet. Das Imaginäre, so die Lesart Trautmanns, überschreibt bzw. verdeckt nun einerseits diese Beziehungen phantasmatisch bzw. ideologisch, andererseits bleibt das Imaginäre ein unverfügbares Moment im gesellschaftlichen Instituierungsprozess. Cornelius Castoriadis' Denken hingegen steht für eine Auffassung des Imaginären als sowohl instituierende wie transformatorische Kraft, insofern Gesellschaften nicht nur aus der produktiven Kraft des Imaginären konstituiert werden –, Castoriadis spricht hier von einer Schöpfung *ex nihilo* – sondern zugleich bildet das Imaginäre in seiner Unstillbarkeit immer eine transformierende Kraft. Im Gegensatz zu Slavoj Žižek, der für eine vierte Interpretation steht, grenzt Castoriadis sein Verständnis des Imaginären von einer psychoanalytischen Interpretation ab, vielmehr nimmt er theoriegeschichtliche Anleihen an dem Vermögen der Imagination bzw. Einbildungskraft. Žižeks Bezugnahme auf das Symbolische und Imaginäre lässt sich hingegen als eine enge Übertragung der Lacan'sche

sodass sie als einer der grundlegendsten geteilten Gedanken angesehen werden kann.[67] Gesellschaft, so die Stoßrichtung, existiert nur durch ihre Repräsentation,[68] und die Auffassung der Gesellschaft als symbolischer Ordnung eröffnet eine neue Perspektive auf das Politische, gar den »Schlüssel zur Eroberung neuen theoretischen Territoriums«[69].

Zunächst ermöglicht sie den Autoren sich von einem ontologischen und epistemologischen Realismus zu emanzipieren, der das linke Denken im Anschluss an Karl Marx dominiert hatte.[70] Gegen den Marx'schen Gegensatz zwischen Basis und Überbau betonen etwa Ernesto Laclau und Chantal Mouffe: »Es gibt nicht zwei Ebenen, eine des Wesens und eine andere der Erscheinung, da es keine Möglichkeit gibt, einen letzten buchstäblichen Sinn zu fixieren, für den das Symbolische eine zweite und abgeleitete Bedeutung wäre.«[71] Und in einer noch allgemeineren Perspektive schreibt Claude Lefort,

> »daß es keine Elemente oder Elementarstrukturen, keine Wesenheiten (Klassen oder Klassensegmente), keine gesellschaftlichen Beziehungen, keine ökonomische und technische Bestimmung, keine Di-

---

Psychoanalyse mit ihrer Trias aus Realem, Symbolischem und Imaginären in das Feld der Politik, Ideologie- und Kulturkritik verstehen. Vgl. Trautmann, Felix: Das Imaginäre. In: Comtesse/Flügel-Martinsen/Martinsen 2019, 553-562, hier: 556-561.

67 Vgl. Breckman, Warren: Zwei Ordnungen des Symbolischen. Radikale Demokratie zwischen Romantik und Strukturalismus. In: Diehl, Paula/Steilen, Felix (Hg.): *Politische Repräsentation und das Symbolische. Historische, politische und soziologische Perspektiven*. Wiesbaden 2016, 51-64, hier: 51.

68 Man denke etwa an die paradoxe Gründungsgeste der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung. Hier erklärt sich ein Volk für unabhängig, dass es vor der Erklärung gar nicht gegeben hat. vgl. Flügel, Oliver: Démocratie à venir. Jacques Derrida. In: Flügel/Heil/Hetzel 2004, 19-42, hier: 27.

69 Breckman 2016, 51.

70 Vgl. Breckman, Warren: *Adventures of the Symbolic. Post-Marxism and Radical Democracy*. New York 2013, 10.

71 Laclau/Mouffe, 2000, 133.

> mension des gesellschaftlichen Raumes gibt, die ›vor‹ ihrer Formgebung existierten.«[72]

Indem sich die Denker von der grundlegenden Annahme einer tiefer liegenden, alles determinierenden ökonomischen Gesellschaftsstruktur verabschieden, gelingt es ihnen, andere als ökonomische Beziehungen in den Blick zu nehmen und diese auf ihren politischen Gehalt zu hinterfragen.[73] Der Marx'sche Gegensatz zwischen ökonomischer Basis und ideologischem Überbau, zwischen Sein und Schein wird damit eingestampft. Damit ist auch gesagt, dass der symbolische Charakter gesellschaftlicher Formgebung gerade nicht in das Fahrwasser einer Ideologie- oder Entfremdungstheorie führt, hat man sich der Idee eines Wesens bzw. einer objektiven Realität entledigt. Abgelehnt wird ein (seit Platon existierendes) Verständnis des Ästhetischen, das in der Repräsentation und Symbolisierung immer ein Moment der Unwahrheit sieht und entweder Versöhnung, Identität oder Transparenz anstrebt oder das Ästhetische aus dem Politischen bannen möchte. Das Symbolische steht im radikaldemokratischen Denken weniger für eine verkennende Abbildung von Wirklichkeit als für deren Konstitution und Erkennen. Dadurch moduliert sich ein anderes Verständnis des Ästhetischen und seiner Praktiken der Symbolisierung, Repräsentation etc. Deren Leistungen verschieben ihren Akzent von der verweisenden Verkörperung hin zu einem zentralen Moment dynamischer Selbstkonstitution. Mit anderen Worten ist die Repräsentation der Gemeinschaft weder nachgeordnet noch Ausdruck eines quantitativen Problems moderner Flächenstaaten. Die symbolische Formgebung spielt »eine grundlegende Rolle für jegliche Formen von Sozialität, denn eine Gesellschaft, die keine Formen der Selbstbeschreibung und der Selbstinstituierung findet, wäre außerstande, sich selbst über-

72 Lefort 1990, 284.

73 Vgl. Hirsch, Michael/Voigt, Rüdiger: Der Staat in der Postdemokratie. Politik, Recht und Polizei im neueren französischen Denken. In: Dies. (Hg.): *Der Staat in der Postdemokratie. Staat, Politik und Recht im neueren französischen Denken*. Stuttgart 2009, 11-15, hier: 13.

haupt als Gesellschaft«[74] und damit in ihrer Einheit zu erfassen. Ohne primordiale Identität zeigt sich die Einheit der Gesellschaft abhängig von der Selbst-Darstellung der Gemeinschaft. Wie Claude Lefort pointiert formuliert, ist jede Formgebung der Gesellschaft (*mise en forme*) eine *mise en sens*, d.h. Sinngebung ebenso wie eine *mise en scène*, d.h. Inszenierung.[75] Sinn und Darstellung können nicht voneinander getrennt werden, sie sind zwei Komponenten in einem reflexiven Instituierungsprozess.[76]

Die Abgrenzung zum Marxismus fand nicht zuletzt in einem weiteren Horizont statt, der als *linguistic turn* bekannt ist, und der – wie Warren Breckman in seiner Studie *The Adventures of the Symbolic* eindrücklich zeigt[77] – in Frankreich auf einen fruchtbaren Boden fiel.[78] Er ermöglichte es, jenes gesellschaftliche Verkennen, das Marx in der Diskrepanz zwischen Basis und Überbau erblickte, auf neue Weise zu fassen und in eine politische Dynamik zu überführen. So hatten sich in Frankreich im Anschluss an eine Situation der radikalen Skepsis mit dem (Post-)Strukturalismus, dem Postmarxismus, der Postmoderne sowie der Dekonstruktion eine Reihe von Strömungen entwickelt, die sich gegenseitig in ihren Forschungen anregten. Den Auftakt machte Mitte des 20. Jahrhunderts der Ethnologe Claude Lévi-Strauss, der das Symbolische für die gesellschaftliche Analyse fruchtbar machte, indem er »seiner strukturalistischen Anthropologie ein linguistisches Modell zugrunde«[79] legte. Er interpretierte Gesellschaften als symbolische Ordnungen, wobei jedes Symbol als Zeichen verstanden wurde, das seine Bedeutung nicht durch ein Bezeichnetes erlangte, sondern durch seine relationale Stellung im strukturierten Feld. Gesellschaften wurden so

---

74 Gertenbach, Lars: Cornelius Castoriadis. Gesellschaftliche Praxis und radikale Imagination. In: Moebius/Quadflieg 2011, 277-289, hier: 281.

75 Vgl. Lefort 1990, 284.

76 Vgl. Ingram 2006, 36.

77 Vgl. Breckman 2013.

78 Breckman plädiert dafür, den *linguistic turn* als *symbolic turn* zu verstehen, um sich damit auch gegen eine Sprachphilosophie abzusetzen, die Gefahr läuft. Vgl. ebd., 11.

79 Breckman 2016, 52.

als Zeichensysteme lesbar, jedoch um den Preis ihrer Geschlossenheit und des Verlusts von Zeitlichkeit. Gesellschaftliche Systeme erschienen als statisch und unveränderbar. Doch gerade das Anliegen politischer Handlungsfähigkeit, die Möglichkeit von Kritik und das Entstehen politischer Subjekte können im strukturalistischen Paradigma nicht erklärt werden.

Ende der 1960er Jahre kam es dann zu einer kritischen Revision des Strukturalismus. Dabei wurde er unter anderem

> »von Jacques Derrida für das ihm zugrunde liegende Konzept eines zentrierten oder [...] homöostatischen Systems kritisiert oder mit Blick auf Jacques Lacans Theorem eines unüberbrückbaren Konflikts zwischen Symbolischen und Realem überarbeitet. In der je eigenen Weise dekonstruieren sowohl Derrida als auch der späte Lacan die strukturalistische Idee des Symbolischen als autarke, geschlossene Ordnung und beschrieben stattdessen ein in sich unstimmiges, von dem, was sein und was nicht sein kann, durchdrungenes Feld des Symbolischen.«[80]

Insbesondere die Lacan'sche Psychoanalyse mit ihrer Lehre eines Subjekts des Mangels, der Struktur des Begehrens nach einer unmöglichen Identität sowie der Trias von Imaginärem, Symbolischem und Realem bot vielfältige Anknüpfungspunkte, kommen in ihr Subjekttheorie und Theorie des Symbolischen ingeniös zusammen.

Radikaldemokratisches Denken vollzieht nun eine Verschiebung von einer poststrukturalistischen Theorie des Sozialen (bzw. des Subjekts) hin zu einer Theorie des Politischen, indem einerseits der poststrukturalistische Gedanke inkonsistenter, aporetischer Ordnungen aufgenommen wird und andererseits nach den explizit politischen oder emanzipativen Potenzialen einer symbolischen bzw. diskursiven Gesellschaft gefragt wird. In den Fokus rückt, wie das Symbolische und das Politische miteinander verbunden sind. Was bedeutete das Postulat

---

80 Ebd., 52f.

des Politischen für eine Auffassung von Gesellschaft als symbolischer, diskursiver Ordnung bzw. als »imaginäre Institution«[81]?

Sowohl das Politische wie das Symbolische betreffen die Grundlagen der Gesellschaft bzw. deren Konstituierung. Dennoch wäre es irrig das Symbolische einfach mit dem Politischen gleichzusetzen. Für ein radikaldemokratisches Anliegen scheint es wichtig, jene Funktionen oder Aspekte des Symbolischen herauszuarbeiten, welche uns verstehen lassen, worin das Politische symbolisch verfasster Gesellschaften bestehen könnte. Zum einen betrifft dies den Prozess symbolischer Konstitution selbst. So entfalten die Autoren die Mehrdeutigkeit und Unabschließbarkeit symbolischer Bedeutung als Ausdruck von gesellschaftlicher Kontingenz und Konflikthaftigkeit. In der Radikalisierung der Idee, dass sich symbolische Bedeutung niemals abschließend feststellen lässt, sprechen beispielsweise Laclau und Mouffe von der Überdeterminierung des Sozialen, die dazu führt, dass Gesellschaft niemals zu sich kommen kann.[82] Spiegelbildlich impliziert das Symbolische für Lefort eine Leere, die immer wieder mit Bedeutung gefüllt werden muss, ohne jemals abschließend gefunden zu werden.[83] Und ebenso verortet Castoriadis beständige politische Dynamiken »in der einer jeden Institution innewohnenden symbolisch-imaginären Dimension«[84]. Dadurch generiert das Symbolische eine gesellschaftliche bzw. politische Dynamik, indem Gesellschaft von dem »niemals endenden Versuch [...], eine adäquate Symbolisierung ihrer selbst zu schaffen, gerade durch die inhärente Unmöglichkeit einer solchen Symbolisierung angetrieben wird.«[85] Doch konstituieren sich politische Gemeinschaften eben nur, indem sie das Spiel symbolischer Bedeutung mittels Macht unterbinden. Je mehr das Oszillieren der

---

81 Vgl. Castoriadis, Cornelius: *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Frankfurt a.M.[2] 1997.

82 Vgl. Laclau/Mouffe 2000, 132.

83 Vgl. Lefort 1990, 293.

84 Sörensen, Paul: Cornelius Castoriadis. In: Comtesse/Flügel-Martinsen/Martinsen 2019, 239-247, hier: 241.

85 Breckman 2016, 52.

Bedeutung unterbunden wird, desto totalitärer bzw. unpolitischer erscheinen Staaten.[86]

In seiner Überdeterminierung weist das Feld bzw. der Ort des Symbolischen immer über sich hinaus, auf andere Bedeutungen, aber auch auf allgemeinere Bedeutungen. Das Symbolische ist daher gleichfalls der Kreuzungspunkt zwischen Partikularem und Universellem. Vergegenwärtig man sich beispielsweise das symbolische Ideal des ›Volkes‹ oder der ›Nation‹, so leiten diese die Konstitution eines Staates an, in dem Sinne, dass es wirklichkeitsgenerierende, materielle Effekte erzeugt,[87] doch zugleich bleibt jede partikulare Gründung und Ausdeutung hinter der Universalität des Symbols bzw. der imaginären Vorstellung zurück. Wie Pierre Rosanvallon betont, ist es gerade die Aufgabe moderner Gesellschaften die Abstraktion des ›Volkes‹ immer wieder neu zu beantworten und dabei nicht dem Trugschluss zu erliegen, diese Abstraktion jemals verwirklichen zu können.[88] Nur in der Anerkennung der symbolischen Dimension sind Gesellschaften vor totalitären, populistischen Bestrebungen gefeit.

Betrachtet man das Symbolische als konstitutives Element sozialer Wirklichkeit, als gesellschaftliche Kraft und Relation,[89] bleibt auch das Verständnis politischen Handelns nicht unberührt. Ein politisches Handeln, das sich allein an der sprachlichen Rationalität der Vernunft orientiert, erscheint abgetrennt von der Virulenz des Symbolischen bzw. des Imaginären. Das Symbolische wird folglich handlungsleitend bzw. handlungskonstitutiv und damit findet eine Erweiterung dessen statt, was als politisches Handeln verstanden werden kann. Politik wird nicht mehr alleine in den Parlamenten und staatlichen Institutionen, nicht nur in der argumentativen, rationalen Sprache, sondern auch in der poetischen, metaphorischen Sprache, in den Bild-

86 Vgl. DU, 110-117.

87 Vgl. Trautmann 2017, 18.

88 Vgl. Weymans, Wim: Pierre Rosanvallon und das Problem politischer Repräsentation. In: Flügel/Heil/Hetzel 2004, 87-112.

89 Vgl. Trautmann 2019, 553.

und Symbolgebungen und darüber hinaus in der gesamten Bandbreite gesellschaftlichen Handelns gesucht.

Zugleich steht ein radikaldemokratisches Handeln vor der Herausforderung, die Behauptung einer symbolischen Ordnung, die dem Individuum immer schon vorauszugehen scheint, mit dem Anliegen emanzipativen, demokratischen Handelns zu vermitteln. Wie kann in einem symbolischen, von Macht strukturierten und durch Ausschlüsse gekennzeichneten Feld demokratisches, selbstbestimmtes Handeln aussehen?[90] Welche Anforderungen werden an demokratisches Handeln gestellt, insofern die Frage gesellschaftlicher Instituierung einen zentralen Bezugspunkt radikaldemokratischen Denkens darstellt? Und wie fügen sich Konflikt und Kontingenz in dieses Bild ein?

Radikaldemokratische Theoretiker scheinen hier zwei unterschiedliche Wege einzuschlagen. Zum einen gibt es diejenigen, welche politisches Handeln auf die seltenen, umstürzenden Ereignisse beschränken, d.h. auf die wenigen Momente, in denen die politische Ordnung als Ganzes suspendiert oder transformiert wird.[91] Zum anderen gibt es diejenigen, die sich einer praxistheoretischen Perspektive zuwenden, und das politische Handeln in den alltäglichen Routinen verorten.[92] Mit der Zuwendung zu Jacques Rancières Denken möchte ich eine andere Konzeption emanzipativen politischen Handelns erarbeiten, die politisches Handeln als ästhetisches Handeln versteht. Ich konzentriere mich somit weniger auf den Ereignisbegriff des Politischen, der Rancières Denken immer wieder attestiert wird, sondern folge Rancières Verständnis von Politik, das weniger in einem poststrukturalistischen Verständnis symbolischer Ordnungen wurzelt, als in einem Begriff des

---

90 Vgl. die Verschiebungen von einer liberalen Theorie des individuellen Subjekts zu den Konzepten der Subjektivierung bzw. Desidentifizierung. Vgl. Oberprantacher, Andreas/Siclodi, Andrei: Introducing a Contorted Subject Called ›Subjectivation‹. In: Dies. (Hg.): *Subjectivation in Political Theory and Contemporary Practices*. London 2016, 1-24.

91 Alain Badiou wäre hier ein Beispiel. Vgl. Hebekus/Völker 2012, 174-217.

92 Insbesondere Judith Butler hat mit ihrem Konzept der Performativität die politischen Potenziale in den Geschlechterpraktiken freigelegt. Vgl. Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a.M. 1991.

Menschen.[93] So macht er das Vermögen des Menschen – die Frage des sprechenden bzw. des zum *Logos* fähigen Menschen – zur zentralen Prämisse seiner politischen und ästhetischen Überlegungen.[94] Rancières Ansatz erweist sich somit anschlussfähig an ein vernunftbasiertes Verständnis der Politik, das jedoch um die Dimension einer Ästhetik erweitert wird. Diese versteht Rancière weniger als die Frage der Einbildungskraft und der Imagination, sondern als *Aisthesis*, d.h. als sinnliche Wahrnehmung. Sie erinnert an die Sinnlichkeit des Menschen. Damit einher geht eine andere theoretische Fokussierung – weg vom Symbolischen hin zum Ästhetischen. Gleichwohl übernimmt das Ästhetische eine ähnliche Funktion im Umgang mit der Kontingenz, der Unbestimmtheit und unmöglichen Identität der Gesellschaft. Diese radikale Unbestimmtheit über das Ästhetische einzuholen, wie Rancière das tut, finde ich sehr vielversprechend, ermöglicht es doch ästhetisches Handeln – über Kants *Kritik der Urteilskraft* – als eine produktive und in ihrer Qualität genuin politische Praxis zu qualifizieren.

---

93 Vgl. Comtesse, Dagmar: Freiheit und Gleichheit. In: Comtesse/Flügel-Martinsen/Martinsen 2019, 523-533, hier: 530-532.

94 Ähnlicherweise setzt auch Cornelius Castoriadis Begriff des Imaginären am Vermögen des Menschen an. Daher würde ich Trautmann 2019 auch widersprechen, der schreibt, es gäbe keine Verbindungen zwischen der Idee des Imaginären und Rancières Denken.

3. Was ist Politik? Der radikaldemokratische Politikbegriff Jacques Rancières

»Existiert die politische Philosophie?«[1] Mit dieser Frage eröffnet Jacques Rancière sein 1995 erschienenes Hauptwerk zur politischen Philosophie, *Das Unvernehmen*. Natürlich ist diese Frage rhetorisch gestellt, und Rancière beeilt sich gleich im Anschluss zu versichern, dass das Nachdenken über die politische Gemeinschaft die Philosophie seit ihren Anfängen begleitet. Dennoch markiert die Frage nach der politischen Philosophie, also nach dem Verhältnis von Politik und Philosophie, den spezifischen Zugang des Franzosen zum Feld der Politik. Für Rancière, der darin mit seinen radikaldemokratischen Zeitgenossen übereinstimmt, ist dieses Verhältnis kein unproblematisches, vielmehr sieht er das Zusammentreffen beider von einer grundsätzlichen philosophischen Polemik durchzogen.[2] Die Geschichte der politischen Philosophie durchkreuzt sein Denken an mehreren Stellen:[3] Da ist zuvorderst seine persönliche Erfahrung als Student von Louis Althusser, der die akademische Philosophie im Zuge der Studentenunruhen 1968 in Frankreich zum Richter über die gesellschaftliche Realität erhob.[4] Rancière hat aus dieser Erfahrung

1 DU 7.

2 Vgl. Rancière, Jacques: Gibt es eine politische Philosophie? In: Riha 1997, 64-93, hier: 77.

3 Vgl. Mecchia, Giuseppina: Philosophy and its poor: Rancière's critique of philosophy. In: Deranty 2010, 38-54.

4 Rancière begann seine akademische Karriere als Schüler von Althusser. In Folge des Mai 1968 löste sich Rancière von seinem Lehrer und wurde zu einem vehe-

eine Haltung der Ablehnung gegenüber jeder Form von theoretischem oder akademischem Elitismus entwickelt und seine Forschung in zweierlei Hinsichten nachhaltig justiert. Einerseits spürt er immer wieder hierarchischen Verbindungen von Wissen und Macht nach und dies insbesondere in pädagogischen Situationen.[5] Andererseits vertieft er sich in die archivarische Arbeit, vor allem zu den abseitigen, kulturellen Produktionen der Arbeiter im 19. Jahrhundert.[6] Da ist ferner die wiederkehrende Auseinandersetzung mit der antiken Philosophie, insbesondere mit den Schriften Platons und Aristoteles'. Es sind diese beiden Philosophen, die entgegen der herausragenden Bedeutung, welche die Französische Revolution im allgemeinen Nachdenken über die Demokratie einnimmt, für Rancières politisches Denken zentral sind, denn sie haben mit großer Klarheit den »Skandal der Demokratie«[7] gesehen, der darin besteht, dass die Demokratie »auf nichts anderem gründet als auf dem Fehlen jedes Herrschaftsanspruchs.«[8] Zugleich sind Platon und Aristoteles die entschiedensten Leugner dieses Skandals, den sie durch die Gründung der politischen Philosophie vergessen machen wollen. Und da sind schließlich Rancières Zeitgenossen, vor allem die Soziologen, die Rancière durch ihre wissenschaftliche Vermessung der Gesellschaft in der Nachfolge der marxistischen wie der antiken Philosophie sieht.[9] Denn in allen diesen Begegnungen zwischen philosophischer Theorie und Politik entdeckt

---

menten Kritiker. Vgl. dazu: Rancière, Jacques: *Die Lektion Althussers*. Hamburg 2014.

5 Nicht zuletzt gewinnt er seinen zentralen Begriff der Gleichheit aus der Beschäftigung mit dem Pädagogen Joseph Jacotot. Vgl. Ruby, Christian: *L'interruption. Jacques Rancière et la politique*. Paris 2009, 82-86.

6 Vgl. vor allem Rancières umfangreiche Studie *Die Nacht der Proletarier* sowie seine exemplarische Untersuchung zum Bildungswesen *Der unwissende Lehrmeister*. Vgl. Deranty, Jean-Philippe: Rancière and Contemporary Political Ontology. In: *Theory & Event* 6 (2003) 4, k. A.

7 Rancière, Jacques: *Der Hass der Demokratie*. Berlin[2] 2012, 57f. (kurz: HD)

8 Ebd., 51.

9 Vgl. Cingolani, Patrick: Modernité, Démocratie, Hérésie. In: *Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères* 53 (1997) 601/602, 446-460, hier: 451.

Rancière einen Herrschaftsdiskurs, insofern die Denker aus einer vermeintlichen Überlegenheit des Wissens agieren. Ausgehend von einem teleologischen, metaphysischen oder soziologischen Gesellschaftsbegriff, dem die tatsächlichen Gesellschaften defizitär gegenüberstehen, möchten sie Gesellschaft nach ihrer ›wahren‹ Vorstellung (um-)gestalten.[10] Durch diese pädagogische Art der philosophischen Reflexion unternehmen alle – und diese These wird Rancière nicht müde zu verteidigen – den Versuch »mit der Politik Schluss zu machen, einen Skandal des Denkens abzuschaffen, der der Ausübung der Politik eigen ist.«[11]

»Existiert die politische Philosophie?«, ist nicht nur eine rhetorisch gestellte Frage, sondern eine kritische im vollen Bedeutungsumfang. Mit ihr polemisiert Rancière nicht nur gegen die Geschichte der politischen Philosophie, er stellt darüber hinaus mit der Existenz- die Wesensfrage, d.h. die Frage danach, was politische Philosophie eigentlich bedeuten und leisten kann. Damit möchte Rancière eine Zäsur in Hinblick auf eine normative Auffassung von politischer Philosophie provozieren,[12] wobei es nicht die Frage nach dem Ursprung der politischen Gemeinschaft ist, die Rancière widerstrebt, sondern die Tatsache, dass die Philosophie die Aufgabe ihrer Legitimierung übernimmt.[13] Denn nichts ist »selbstverständlich an der Vorstellung einer Philosophie, die alle großen Formen des menschlichen Handelns, wissenschaftlicher, künstlerischer, politischer oder anderer Art, durch ihre Reflexion verdopple oder durch ihre Gesetzgebung begründe.«[14] Anstelle einer Legitimierung möchte Rancière in kritischer Absicht die Möglichkeitsbedingungen von Politik entfalten und damit Politik selbst wieder ermög-

---

10 Rancière identifiziert drei verschiedene Projekte der politischen Philosophie die Politik abzuschaffen, bzw. nach ihren Vorstellungen umzuformen. Er bezeichnet sie als Archi-, Para- und Metapolitik. Vgl. dazu DU, 73-104.

11 DU, 12.

12 Vgl. Gosepath, Stephan: Politische Philosophie. In: Ders./Hinsch, Wilfried/Rössler, Beate (Hg.): *Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie.* Berlin/New York 2010.

13 Vgl. Ruby 2009, 6.

14 DU, 8f.

lichen. Angesichts zunehmender postdemokratischer Diagnosen lesen sich Rancières Bücher zur Politik daher als Interventionen, die Politik und politische Emanzipation re-vitalisieren wollen. Die philosophische Reflexion der Politik beginnt für Rancière daher mit der Frage: »Gibt es etwas Spezifisches unter dem Namen der Politik zu denken?«[15]

3.1 Die politische Gemeinschaft

Gemeinschaft durch Teilhabe

Rancières Auseinandersetzung mit dem politischen Denken führt ihn zu den Anfängen der politischen Philosophie bei Platon und Aristoteles. Die Beschäftigung mit Platon und Aristoteles stellt nicht nur eine Rückkehr zu den Ursprüngen des politischen Denkens dar, sie ist zugleich eine kritische Intervention in die wissenschaftliche Debatte der 1980er Jahre in Frankreich. Denn dort entfaltete sich unter dem Schlagwort der ›Rückkehr der‹ bzw. ›zur politischen Philosophie‹ ein philosophisches Denken, das eine vom Sozialen bereinigte Form der politischen Philosophie resp. Politik proklamierte.[16] Im Zuge historischer Entwicklungen verabschiedete man sich von emanzipatorischen bzw. ideologischen Ansätzen, an deren Stelle neo-aristotelische, ethische Ansätze rückten, die das Politische ausgehend von der Frage des guten Zusammenlebens dachten.[17] Dabei löste sich das politische Denken von einer realpolitischen, gesellschaftlichen Verankerung und zog sich auf die Re-

15 DU, 12.

16 Vgl. Fischbach 2013, 29-32, sowie Perica, Ivana: *Die privat-öffentliche Achse des Politischen. Das Unvernehmen zwischen Hannah Arendt und Jacques Rancière*. Würzburg 2016, 124ff.

17 Vgl. Davis, Oliver: *Jacques Rancière. Eine Einführung*. Wien 2014, 154. Eine zentrale Vermittlerfigur im Rekurs auf diese ›reine‹ politische Philosophie war Hannah Arendt, die daher auch immer wieder im Fokus der Rancière'schen Kritik steht. Vgl. Rancière, Jacques: *Zehn Thesen zur Politik*. Zürich 2008. (kurz: ZTP) Hier insbesondere die Thesen 1 und 2.

flexion philosophischer Begriffe der Politik zurück.[18] Infolgedessen reproduzierten die Denker, so die Kritik Rancières, nur gängige, liberale Legitimitätsfiguren. Rancières Diskussion der Antike ist daher als kritische, zeitgenössische Intervention zu verstehen, doch darüber hinaus ist sie vor allem eine eigenwillige Lektüre der antiken Denker, in deren Verlauf Rancière seinen eigenen Begriff von Politik entwickeln wird.

Die Lektüre beginnt mit der Definition der politischen Natur des Menschen durch Aristoteles im ersten Buch der *Politeia*. Dort schreibt dieser:

> »Alleine von allen Lebewesen besitzt der Mensch die Sprache. Die Stimme nämlich ist das Mittel, den Schmerz und die Lust anzuzeigen. Auch ist sie anderen Lebewesen gegeben. Ihre Natur geht nur soweit: sie besitzen das Gefühl des Schmerzes und der Lust, und sie können es untereinander anzeigen. Aber die Sprache ist da, um das Nützliche [*Sympheron*] und das Schädliche [*Blaberon*] kundzutun, und **folglich** [Herv.] das Gerechte und das Ungerechte. Das ist es, was den Menschen eigentümlich ist im Vergleich zu den anderen Tieren: einzig der Mensch besitzt das Gefühl des Guten und des Schlechten, des Gerechten und des Ungerechten. Aber es ist die Gemeinschaft dieser Dinge, die die Familie und die Polis macht.«[19]

Bevor Rancière diese unseren Ohren so vertraute Definition der politischen Natur des Menschen durch seinen Logos zum expliziten Gegenstand der Politik machen wird, fokussiert er zunächst auf den Beginn der politischen Gemeinschaft und befragt die aristotelische Definition dort, wo sie eine vermeintliche Kontinuität zwischen dem Nützlichen und dem Gerechten schafft.[20] Denn wie entsteht die politische Gemeinschaft? Aristoteles erkennt den Beginn der politischen Gemeinschaft im Übergang von der Ordnung des Nützlichen zur Ordnung des Gerechten, insofern das gute Leben und nicht das bloße Leben die Menschen in der politischen Gemeinschaft versammelt. Daher hatte Aris-

18 Vgl. Fischbach 2013, 29f.

19 Aristoteles: *Politik*, 1253a 9-18 zitiert nach: DU, 14.

20 Vgl. Böttger 2014, 226f.

toteles seinem Lehrer Platon vorgeworfen, dass er die Frage der staatlichen Gerechtigkeit nicht einfach aus den Bedürfnissen der Individuen erklären kann.[21] Denn während Platons Staat aus den nie versiegenden Bedürfnissen seiner Mitglieder und ihrer beschränkten Zeit, die Arbeit zu erledigen, entsteht, macht Aristoteles deutlich, dass der einfache Ausgleich der individuellen Interessen nicht ausreicht, um das Gemeinsame eines Staates zu begründen. Das politische Leben ist prinzipiell von den Notwendigkeiten des Lebens geschieden.[22] Das bedeutet zunächst, dass die Gerechtigkeit der Polis jenseits der arithmetischen Gleichheit der Aufteilung von Gewinnen und Verlusten beginnt – und länger als deren Ausgleich besteht. Das Gerechte der Polis fragt nach »einer gemeinschaftlichen Gerechtigkeit«[23] und kann daher nicht, so wie es die Definition nahelegt, in einfacher Kontinuität zum Nützlichen stehen. Jenes ›folglich‹ in der Definition des Aristoteles, das den Übergang rhetorisch so fließend ermöglicht, muss verbinden, was doch eigentlich voneinander getrennt scheint. Für Rancière überdeckt ›folglich‹ einen Bruch, der das eigentlich politische Problem offenlegt:

> »Die Politik beginnt genau dort, wo man aufhört die Gewinne und Verluste auszugleichen […]. Damit die politische Gemeinschaft mehr als ein Vertrag zwischen Tauschpartnern von Gütern und Diensten ist, muss die Gleichheit, die dabei herrscht, grundlegend verschieden sein von jener, nach welcher sich die Waren austauschen und sich die Verluste verteilen.«[24]

---

21 Vgl. Rancière, Jacques: *Der Philosoph und seine Armen*. Wien 2010, 15. (Rancière 2010a)

22 In der Unterscheidung zwischen bloßen Leben und politischen Leben ist jene Differenz zwischen politischem und gesellschaftlichem Leben angelegt, die Hannah Arendt später ins Zentrum ihrer Theorie der Politik stellt. Zugleich hat das griechische Denken keinen Begriff von Gesellschaft, sodass dort hauptsächlich zwischen dem Leben im Privaten des *Oikos* und dem öffentlichen Leben der *Polis* unterschieden wird. Vgl. Bajohr, Hannes: *Dimensionen der Öffentlichkeit. Politik und Erkenntnis bei Hannah Arendt.* Berlin 2011, 52-59.

23 Hebkus/Völker 2012, 133f.

24 DU, 18.

Rancière führt nun in der Definition des Aristoteles eine minutiös anmutende Analyse der griechischen Relationsbegriffe durch, um zu zeigen worin genau der Bruch in der Ableitung besteht.[25] Denn während das *Sympheron* (das Nützliche) im Griechischen den Vorteil eines Individuums oder Kollektivs für sich selbst anzeigt und keine Beziehung zu einem anderen impliziert, enthält das *Blaberon* (der Nachteil/das Unrechte) immer ein Zweierverhältnis, es verweist auf den Nachteil, den ein Individuum durch ein anderes erlitten hat. Die beiden Begriffe bilden im Griechischen keinen Gegensatz. Daher versucht Aristoteles, in der Lesart Rancières, in der Ableitung des Gerechten der Gemeinschaft vom allgemein Nützlichen des *Sympheron* das Unrechte bzw. den Nachteil aus der politischen Gemeinschaft auszuschließen. Und demgemäß beharren sowohl Aristoteles als auch Platon darauf, dass »das Gerechte der Polis in grundlegender Weise ein Zustand [ist], in dem das *Sympheron* kein *Blaberon* als Entsprechung hat.«[26] Im Übergang von der Ordnung des Nützlichen zur Ordnung des Gerechten geht die Vorstellung eines konstitutiven, strukturellen Unrechts verloren, das jemand durch einen anderen oder die Gemeinschaft erleiden könnte. Das Ideal der Polis kennt keine Verlierer, das Gemeinwohl ist »der Vorteil aller […] und der Nachteil von niemanden.«[27] Diese Vorstellung einer gerechten Gemeinschaft für alle hält sich bis in zeitgenössische Entwürfe der politischen Philosophie, beispielsweise in der Theorie John Rawls', der in einer avancierten Form des Liberalismus die gerechte Gesellschaft als eine Gesellschaft beschreibt, in der soziale und ökonomische Ungleichheiten noch dem Vorteil der am schlechtesten Gestellten dienen müssen.[28] Für Rancière hingegen stellt sich die Frage, ob eine derart gerechte politische Gemeinschaft möglich ist. Ist der Übergang von einer Gesellschaft des Tausches zu einer politischen Gemeinschaft ohne Unrecht zu schaffen?

---

25 Vgl. Böttger 2014, 227.

26 DU, 17.

27 Ebd., 27.

28 Vgl. Böttger 2014, 226, sowie Rawls, John: *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*. Frankfurt a.M. 2006, 78, 104-111.

Diese Frage lässt sich an dieser Stelle noch nicht beantworten, zunächst einmal lässt sich jedoch festhalten, dass sich durch den Aufruf eines *Sympheron* der Gemeinschaft der Blick auf deren Struktur verändert. Das politische Gemeinwesen, das sich nun nicht über »den bloßen Austausch oder das bloße Gleichgewicht individuierter Interessen definiert«[29], sondern sich dem allgemein Nützlichen verpflichtet, erschließt sich nunmehr über »ein gemeinsames Gut, das heißt darüber, etwas gemein zu haben (das man dann ›teilt‹) […].«[30] Anstatt bei Individuen anzusetzen und nach der Art von Beziehung zu fragen, die diese zu einer politischen Gemeinschaft zusammenbringt und die klassischerweise dem Gedanken eines gegenseitigen Einvernehmens folgt,[31] stellt sich für Rancière im Anschluss an die antike Perspektive vielmehr die Frage nach der Art von Anteil, die jeder am Gemeinsamen hat. In Linie mit dem radikaldemokratischen Denken bildet das Gemeinsame (resp. die politische Gemeinschaft) und nicht das (liberale, autonome) Individuum den Ausgangspunkt der philosophischen Betrachtung. Das Gemeinsame der Politik setzt sich für Rancière aus Anteilen zusammen, die ein jeder am Ganzen besitzt, und produziert so Teilhabeverhältnisse. Jede Teilhabe, d.h. jede Mitgliedschaft ist verbunden mit Rechten und Ansprüchen. Rancière schärft die politischen Konturen des Begriffs, indem er Teilhabe auf die Kategorie des Herrschens begrenzt und von einer Vorstellung abgrenzt, die Teilhabe als immer schon gegebenes, kulturelles oder soziales Eingebettet-Sein versteht. Die Paradoxie des darin enthaltenen ›Teilens‹ mit seiner trennenden und verbindenden Konnotation[32] wird Rancière zum zentralen politischen Charakteristikum entwickeln. Teilhaben teilt sich daher auf, in diejenigen, die teilhaben am Herrschen, und diejenigen, die beherrscht werden. Teilhaben steht mit anderen Worten für die Zugangsbedingung zur poli-

29 Klaas, Tobias Nikolaus, Die Geburt der *Polis* aus dem Geist des Krieges. In: Dabag/Kapust/Waldenfels 2000, 113-129, hier: 115.

30 Ebd., 115.

31 Vgl. ZTP, 16.

32 Vgl. Tambakaki, Paulina: When Does Politics Happen? In: *Parallax* 15 (2009) 3, 102-113, hier: 104.

tischen Gemeinschaft. Daher liegt für Rancière »das Ganze der Politik […] in dieser spezifischen Beziehung, diesem Teilhaben, und eben dies gilt es auf seine Bedeutung und auf seine Möglichkeitsbedingungen zu befragen.«[33]

Die Politisierung der Gesellschaft durch die Demokratie

Zur Klärung der Teilhabebedingungen entfalten Platon und Aristoteles mit Blick auf das *Sympheron* der Gesellschaft eine proportionale Verteilung der Anteile an der politischen Herrschaft, d.h. eine Verteilung, nach der jeder das Seine bekommt. Mittels dieser Idee einer geometrischen Gleichheit werden die unterschiedlichen Teile zu einem harmonischen Ganzen zusammenfügt und eine Äquivalenz zwischen dem Vielen der Mitglieder und dem Einen der Polis hergestellt. Rancières Lektüre dieser Aufteilung lenkt nun den Blick genauer auf die Frage der Anteile: Wie wird bestimmt, wer welchen Anteil erhält?

Die Verteilung der Rechtsansprüche auf Teilhabe bedarf nämlich eines weiteren, wertenden Prinzips. Allein die Tatsache, dass jeder das Seine bekommt reicht zur Bestimmung des Maßstabs nicht aus. Vielmehr bedarf es eines Prinzips, das die Kontinuität zwischen den Dispositionen der Gemeinschaftsmitglieder und den (Rechts-)Titeln der Gemeinschaft stiftet. Im Griechischen bezeichnet die *Arkhè* dieses fundamentale Ordnungsprinzip, auf dem sich eine staatliche Gemeinschaft konstituiert und legitimiert.[34] In der Verschmelzung der beiden Bedeutungen von »Anfang« und »Gebot« ermöglicht die *Arkhè*

> »die Antizipation des Herrschaftsrechts im Vollzug des Anfangs und die Verifizierung der Macht, etwas in der Ausübung des Gebots, der Herrschaft, zu beginnen. So wird das Ideal einer Regierung definiert, mit der jenes Prinzip realisiert wird, durch das die Regierungsmacht beginnt zu existieren […].«[35]

33 ZTP, 7f.

34 Vgl. DU, 26.

35 HD, 48.

Die Logik der *Arkhè* regelt im Sinne eines normativen Prinzips, wer die Eignung zum Herrschen besitzt, indem sie eine Kontinuität zwischen der Natur, bzw. den Dispositionen der Mitglieder und der Regierungsordnung schafft. Im dritten Buch der *Gesetze* zählt Platon sieben solcher Herrschaftstitel auf und beginnt mit den Ansprüchen, die auf der Geburt bzw. der Abstammung beruhen. So herrschen natürlicherweise die Eltern über die Kinder, die Alten über die Jungen, die Herren über die Sklaven und die Edlen über die Unedlen. Diese vier Herrschaftsansprüche ergänzt Platon durch zwei weitere, die auf einem Unterschied der Natur beruhen: die Herrschaft der Starken über die Schwachen und diejenige der Gelehrten über die Unwissenden. Entscheidend ist, dass Platon dieser Liste noch einen letzten, siebten Titel – den demokratischen Titel – hinzufügt:

> »einen Titel, der keiner ist und den wir trotzdem, so die Athener, als den gerechtesten betrachten: es ist der Autoritätstitel ›von den Göttern geliebt‹ zu werden – die Auswahl des Zufallsgottes, das Lossystem als demokratische Prozedur, durch die ein Volk von Gleichen über die Verteilung der Plätze entscheidet.«[36]

Hier offenbart sich nach Rancière der ganze »Skandal der Demokratie«[37]: Der demokratische Herrschaftstitel ist eigentlich kein Titel, sondern das Fehlen eines Titels. Es gibt keine Eigenschaft, die Demokraten dazu befähigt, zu herrschen, schlicht jeder Beliebige kann regieren[38] – das ist es, was das Losverfahren verbildlicht. Demokratie ist die Herrschaft des Beliebigen, der unterschiedslosen Gleichheit. Und so skizziert Platon die Demokratie als die Herrschaft der Masse und ihrer Leidenschaften, als eine Zerfallserscheinung bzw. Bedrohung des Gemein-

---

36 Ebd., 50.

37 Ebd., 57f.

38 Vgl. May, Todd: Rancière and Anarchism. In: Deranty, Jean-Philippe (Hg.): *Jacques Rancière and the Contemporary Scene. The Philosophy of Radical Equality.* London 2012, 117-127, hier: 119.

wesens.[39] Wohingegen die Demokratie in Form des Rechtsstaates mit seinen Institutionen zum zweifellosen »Wahrzeichen der gegenwärtigen politischen Gesellschaft«[40] geworden ist, aktualisiert Rancière mit den antiken Denkern jene negative Bedeutung, welche die Demokratie von den Griechen bis zur Amerikanischen Revolution unbestritten besaß.[41] Rancière bestätigt diese Bedeutung nicht nur, er wertet sie darüber hinaus entschieden auf. Denn seiner Meinung nach muss die Demokratie als Herrschaft der Gleichen in ihrem radikalen, etymologischen Gehalt anerkannt und ausgehalten werden,[42] der genau darin besteht, dass die Herrschaft des Volkes auf nichts anderes als ihre unterschiedslose und damit beliebige Gleichheit verweist. Im Fehlen eines ihr eigenen normativ qualifizierenden Prinzips verbleibt die Demokratie »im Bereich der reinen Negativität«[43]. Sie ist diejenige Herrschaft, deren Legitimation im Fehlen einer Legitimierung besteht. Somit ist die demokratische Herrschaft wesenhaft an-*archisch*.[44]

Rancière belässt es nicht bei dieser uns so unvertrauten Definition der Demokratie, darüber hinaus lässt er Demokratie und Politik in eins fallen. Die Demokratie ist folglich nicht wie in vielen radikaldemokratischen Theorien auf die Moderne beschränkt, sondern sie ist »gleich-

---

39 Vgl. Platons Beschreibung der Entstehung der Demokratie und die Charakterisierung des demokratischen Menschen im VIII. Buch des *Staates*. Platon: *Der Staat*. München[4] 2004, 342-385.

40 Badiou, Alain: Das demokratische Wahrzeichen. In: Agamben, Giorgio (Hg.): *Was ist Demokratie? Eine Debatte*. Berlin 2012,13-22, hier: 13.

41 Vgl. Saar, Martin: Gegen-Politik. Zur Negativität der Demokratie. In: Khurana, Thomas/Quadflieg, Dirk/Raimondi, Francesca et al. (Hg.): *Negativität. Kunst, Recht, Politik*. Berlin 2018, 281-292, hier: 283.

42 Vgl. Murno, André: Rancière et l'inscription de l'égalité. In: Chevrier/Couture/Vibert 2015, 241-256, hier: 242.

43 Meyer, Katrin: Kritik der Postdemokratie. Rancière und Arendt über die Paradoxien von Macht und Gleichheit. In: *Leviathan* 39 (2011) 1, 21-38, hier: 24.

44 Vgl. Rancière, Jacques: Politics, Identification, and Subjectivization. In: *October* 61 (1992), 58-64.

ursprünglich zur Politik […].«[45] Dazu verweist Rancière im Anschluss an Platon darauf, dass alle anderen Titel zwar Herrschaftsformen begründen – aus der Überlegenheit der Älteren die Gerontokratie, aus der Stellung des Wissenden die Technokratie usw. –, doch einzig der demokratische Herrschaftstitel durchbricht das System legitimierender Gründe und begründet eine genuin politische Herrschaft.[46] Damit es Politik geben kann, muss es »einen Ausnahmetitel, einen Machtanspruch geben, der zusätzlich zu jenen existiert, durch die die kleinen und großen Gesellschaften ›normalerweise‹ geregelt werden.«[47] Wenn die Älteren nicht nur über die Jungen, sondern auch alle anderen regieren sollen, bedarf es dieses zusätzlichen, politischen Herrschaftstitels. Dazu muss die Politik einen Abstand zum gesellschaftlichen Körper mit seinen Herrschaftsstrukturen einführen.

> »Es gibt Politik nur, wenn diese Maschinerien [gesellschaftlicher Herrschaft] durch eine Voraussetzung unterbrochen sind, die ihnen völlig fremd ist, ohne die sie jedoch letztlich nicht funktionieren könnten: die Voraussetzung der Gleichheit zwischen Beliebigen, oder, alles in allem, die paradoxe Wirksamkeit der reinen Kontingenz jeder gesellschaftlichen Ordnung.«[48]

Mit anderen Worten gibt es Politik, wenn es jenen demokratischen Titel der Gleichheit zwischen Beliebigen gibt. Einzig die Demokratie ermöglicht den Bruch, der Politik ins Leben ruft. Damit ist sie »die erste Machtbegrenzung für die Autoritätsformen, die den sozialen Körper regieren«[49], sie ist die begründende Macht einer »strukturelle[n] Heterotopie des Herrschafts- und des Gesellschaftsprinzips.«[50] Querstehend zu den verschiedenen Herrschaftsformen ist die Demokratie

45 Niederberger, Andreas: Aufteilung(en) unter Gleichen. Zur Theorie der demokratischen Konstitution der Welt bei Jacques Rancière. In: Flügel/Heil/Hetzel 2004, 129-145, hier: 138.

46 Vgl. HD 56.

47 Ebd., 60.

48 DU, 29.

49 HD, 55.

50 Ebd., 55.

keine eigene Herrschaftsordnung, sondern sie ist, wie Martin Saar unterstreicht, deren Begrenzung oder deren Kritik und damit Handlung oder Praxis.[51]

Dabei zieht sie die Macht ihrer Begrenzung aus dem Aufweis einer gleichgültigen Gleichheit, die jeder Herrschaftsform letztlich zugrunde liegt. In einer Argumentationsfigur, die an Hegels Herr-Knecht-Dialektik angelehnt ist, betrachtet Rancière das Verhältnis zwischen Herrschenden und Beherrschten getragen von einem Minimum an Reziprozität. So kann sich das hierarchische Verhältnis nur durch »die Kooperation des Ungleichen«[52] legitimieren. Die Kooperation funktioniert jedoch nur aufgrund der radikalen Gleichheit, die Rancière – wie noch genauer auszuführen ist – mit der Gleichheit der sprachlichen Vermögen assoziiert. »[…] [E]s gibt keine Kraft, die sich durchsetzt, ohne sich legitimieren zu müssen und die somit eine irreduzible Gleichheit anerkennen muss, damit die Ungleichheit funktioniert.«[53] Der Herrscher muss sich vor dem Beherrschten legitimieren, doch indem er dies tut, hat er den anderen immer schon als Gleichen anerkannt. Die Einführung eines demokratischen Herrschaftsanspruchs ist daher nichts anderes als der Aufweis einer immer schon bestehenden, radikalen Gleichheit. Daher konstituieren sich Gesellschaften immer als ›verdrehte‹, insofern in ihnen die Spannung besteht, eine Ordnung der Ungleichheit nur auf der Grundlage der radikalen Gleichheit errichten zu können.[54] Jeder Versuch eine Ordnung der Gleichheit zu institutionalisieren, ruft doch nur eine neue

---

51 Vgl. Saar 2018, 285, sowie, Saar, Martin: Ohnmacht und Unfreiheit. Demokratische Politik nach der Postdemokratie. In: Bohmann, Ulf/Sörensen, Paul (Hg.): *Kritische Theorie der Politik*. Berlin 2019, 473-493.

52 Rancière, Jacques: *Die Methode der Gleichheit. Gespräch mit Laurent Jeanpierre und Dork Zabunyan.* Wien 2014, 161.

53 HD, 59.

54 Vgl. Deranty 2003, k.A. Rancière schließt die Möglichkeit einer egalitären Gesellschaft aus. Gleichheit lässt sich nach Rancière nicht institutionalisieren. Insbesondere Badiou hat diesen Punkt an Rancière kritisiert. Vgl. Badiou, Alain: *Über Metapolitik*. Zürich 2003, 122ff.

Verteilung hervor.[55] Folglich muss eine jede Ordnung der radikalen Gleichheit zwischen Beliebigen immer Unrecht tun und darin liegt für Rancière das konstitutive Unrecht, das *Blableron*, das jeder Gesellschaft inhärent ist.

Die Demokratie verkörpert in Rancières Theorie damit jenes radikaldemokratische Paradox, das die Gesellschaft mit ihrer eigenen Unmöglichkeit konfrontiert. Während die radikale Gleichheit jeder politischen Ordnung zugrunde liegt und diese als politische Ordnung überhaupt erst ermöglicht, höhlt sie deren Legitimierung zugleich mit ihrem Prinzip der demokratischen Gleichheit von innen wieder aus. Damit verunmöglicht sie jedes Bestreben eine wahrhaft legitimierte Politik zu betreiben; mit anderen Worten die Möglichkeit eines stabilen, wahrhaft legitimierten politischen Systems. So steht die Demokratie für

> »[…] die Einführung eines Unmessbaren in die Mitte der Verteilung der sprechenden Körper. Dieses Unmessbare bricht nicht nur die Gleichheit der Profite und Verluste. Es ruiniert auch von vornherein das Projekt eines Staates, der nach dem Ebenmaß des *Kosmos* geordnet wäre, sich auf der *Arche* der Gemeinschaft gründete.«[56]

Jenseits der arithmetischen und geometrischen Gleichheit steht die Demokratie für eine andere, eine radikale, beliebige Gleichheit, die jede Ordnung durch ihre Grundlosigkeit (An-*Archie*) stetig in Frage stellt. Dies ist die entscheidende Einsicht Platons, die dieser Rancière zufolge bereits lange vor unserer politischen Moderne hatte und die ihn zum »offenen Gegner der Demokratie«[57] gemacht hat. Platons Antwort auf das Unregierbare der Demokratie besteht in der Gründung der politischen Philosophie, die durch ihre Legitimationsdiskurse stetig daran arbeitet den demokratischen Skandal vergessen zu machen.[58] Für Ran-

---

55 Vgl. Hebekus/Völker 2012, 148.

56 DU, 32.

57 HD, 47.

58 In Rancières dreifacher Typik der politischen Philosophie steht Platons Entwurf der *Politeia* für eine Archi-Politik. Diese beseitigt die Politik durch die vollständige Verwirklichung des Prinzips der *Arkhé* im Staat. Dieser wird als gemeinsamer, gesellschaftlicher Körper verstanden, in dem jeder seinen Platz und sei-

cière bedeutet diese Gleichheit jedoch, dass die Demokratie im Grunde »weder eine zu regierende Gesellschaft noch eine Regierung durch die Gesellschaft [ist], sie ist streng genommen jenes Unregierbare, das jede Regierung letztlich als ihre Grundlage anerkennen muss.«[59] Und damit stellt die Demokratie, anders als beispielsweise in der Theorie Claude Leforts, gerade nicht den institutionellen Rahmen dar, innerhalb dessen die kontingente Konstitution der Gesellschaft immer wieder neu verhandelt wird, sondern die Demokratie ist ein Handeln oder eine Praxis, durch das/die die »›ontologische‹ Grundverfassung«[60] der politischen Herrschaft immer wieder aktualisiert wird, die eben darin bestimmt ist, dass sie unbestimmt ist.

Die Verrechnungen der Politik

Es stellt sich die Frage, wie sich der unregierbare, demokratische Anspruch artikuliert? Oder anders gefragt, wie konstituiert sich Politik? Um sich dem Unregierbaren der Demokratie weiter zu nähern, muss man Rancières Diskussion der aristotelischen Polis betrachten. Aristoteles nennt – anders als Platon – drei Titel, welche die Herrschaft begründen können: »den Reichtum der kleinen Zahl (die *Oligoi*); die Tugend oder die Hervorragendheit (die *Arete*), die den Besten (den *Aristoi*) ihren Namen gibt; und die Freiheit (die *Eleutheria*), die dem Volk (dem *Demos*) gehört.«[61] Auch für Aristoteles begründet jeder Titel eine eigenständige Herrschaftsform, doch erst ihre wohlproportionierte, geometrische Mischung ergibt die *Politie*, das beste Gemeinwohl.[62] Entscheidend für die Argumentation Rancières ist nun die Art, in der das Volk seinen Anteil zur Gemeinschaft beisteuert. Denn die Freiheit, die das Volk als Qualität für sich beansprucht, bezeichnet kein positives

ne Aufgabe hat, sodass es zu einer Kongruenz von *Nomos* und *Logos* bzw. *Ethos* kommt und jede Leere oder jeder Überschuss, den die Politik produziert, ausgeschlossen wird. Vgl. DU, 77-81.

59 HD, 60.

60 Niederberger 2004, 138.

61 DU, 19.

62 Vgl. DU 19.

Anspruchsrecht wie etwa die Tugend der einen oder der Reichtum der anderen.[63] Die Freiheit des *Demos* ist eine »leere Eigenschaft«[64], in dem Sinne, dass sie keinen qualitativen Unterschied zu allen anderen einführt, sondern auf den simplen Fakt verweist, in der Polis geboren zu sein.[65] Mit der Abschaffung der Schuldensklaverei in Athen führt Rancière das entscheidende, historische Ereignis in der Entstehung der Demokratie an, das die spezifische Logik der demokratischen Unterbrechung exemplifiziert.[66] Denn die aus der Reform resultierende »schlichte Unmöglichkeit für die *Oligoi*, ihre Schuldner zur Sklaverei zu erniedrigen, hat sich in den Anschein einer Freiheit verwandelt, die das positive Eigentum des Volkes als Teil der Gemeinschaft wäre.«[67] Bar einer positiven Bestimmung dient die Freiheit des Volkes ausschließlich dazu, die Herrschaft der *Oligoi* zu brechen und deren Herrschaft der Handelsgleichheit zu begrenzen.[68] Die leere Freiheit nimmt so die Form einer politischen Gleichheitsforderung an.

Soweit hatte auch Platon die Spezifik der Demokratie als Unterbrechung entfaltet. Doch damit erschöpft sich, so Rancière, die Logik des

---

63 Aristoteles reduziert im Laufe seiner Überlegungen Tugend und Reichtum alleinig auf den Reichtum, sodass sich in der *Polis* letztlich Arm und Reich gegenüberstehen, d.h. diejenigen, die etwas besitzen und diejenigen, die nichts besitzen. Rancière behält diese Reduktion bei. Vgl. DU, 23f.

64 DU, 21.

65 Madore, Joël: Rancière, entre émancipation et al.iénation. Une interrogation critique à partir de Kant et Lévinas. In: Chevrier/Couture/Vibert 2015, 267-282, hier: 272.

66 Vgl. Davis 2014, 125f. sowie Labelle, Gilles: Two Refoundation Projects of Democracy in Contemporary French Philosophy. Cornelius Castoriadis and Jacques Rancière. In: *Philosophy & Social Criticism* 27 (2001) 4, 75-103, hier: 87.

67 DU, 20.

68 Für Rancière offenbart sich an dieser Stelle ein Verständnis von Freiheit und Gleichheit, das dem liberalen Denken entgegengesetzt ist. Während der Liberalismus glaubt, der natürlichen Freiheit würden durch den Staat Grenzen gesetzt und eine künstliche Gleichheit eingeführt, geht die Antike von einer natürlichen Gleichheit aus, der durch die Behauptung der Freiheit politisch Grenzen gesetzt werden. Vgl. ebd., 20f.

demokratischen Handelns nicht. Denn die Freiheit, die das Volk als eigenen Anteil reklamiert, gehört ihm nicht exklusiv. Das Volk, der *Demos*, ist lediglich frei, wie alle anderen auch.

> »Doch aus dieser einfachen Identität mit denen, die ihnen sonst in allem überlegen sind, leiten sie ein besonderes Anrecht ab. Der Demos teilt sich als eigenen Anteil die Gleichheit zu, die allen Bürgern gehört. Und gleichzeitig identifiziert dieser Teil, der keiner ist, seine uneigene Eigenschaft mit dem ausschließlichen Prinzip der Gemeinschaft und setzt seinen Namen […] mit dem Namen der Gemeinschaft selbst gleich.«[69]

Anstatt die Zusammensetzung der Gemeinschaft durch die Beisteuerung eines eigenen Anteils abzuschließen, durchkreuzt die Reklamation der Freiheit durch den *Demos* die harmonische Zusammensetzung der Teile und verunmöglicht jene geometrische Gleichheit, die die Vielen zu einem Ganzen zusammenfügt. Das Volk macht im Gegenteil deutlich, dass sich die radikale Gleichheit nicht in gesellschaftliche Anteile übersetzen lässt.[70] Durch die Aneignung der unterschiedslosen, gleichen Freiheit setzt sich das Volk als Teil mit dem Ganzen der Gemeinschaft gleich und provoziert den Widerspruch sowohl Teil als auch Ganzes zu sein. Die exzessive Behauptung, alle zu sein,[71] führt zu einer falschen Zählung bzw. einer Verrechnung in der Zusammenrechnung der gemeinschaftlichen Anteile. So entsteht das Paradox eines partikularen Allgemeinen bzw. eines »polemische[n] Universelle[n]«[72] und errichtet eine Gemeinschaft um das strittige Eigentum, das doch nichts anderes als ein strittiges Gemeinsames ist.[73] Durch dieses Paradox entsteht für Rancière daher die politische Gemeinschaft »als ›Gemeinschaft‹ des Gerechten und des Ungerechten«[74]. Und diese politi-

---

69 Ebd., 21.

70 Vgl. Hebekus/Völker 2012, 137.

71 Vgl. ebd., 135.

72 DU, 50.

73 Vgl. ebd., 30.

74 Ebd., 22.

sche Gemeinschaft existiert nur durch und um des Streites willen. Daher existiert sie auch nicht länger als der Streit.

Das Volk bzw. den *Demos* charakterisiert Rancière im Anschluss an Aristoteles als die unterschiedslose Masse, als diejenigen, die weder über Tugend noch Reichtum verfügen, die also »Anteil haben an nichts«[75]. Diesen ›Anteilslosen‹ stellt Rancière die Klasse der Reichen, d.h. der Herrschenden gegenüber und folgt damit der Behauptung Aristoteles', die Polis habe »in Wahrheit nur zwei Teile: die Reichen und die Armen«[76]. Die abstrahierende Reduzierung der Polis auf zwei Klassen, die Anteilslosen und die Besitzenden, ermöglicht es Rancière die Politik auf der Ebene der Zugangsbedingungen zu verorten und die Anteilslosen als Figur der Ausgeschlossenen zu lesen; als jene, die nicht Teilhaben an der Herrschaft, die in Fragen der Herrschaft weder gehört, gesehen noch gezählt werden. Der *Demos*, der den »Anteil der Anteilslosen« verkörpert, ist daher nicht das Idealvolk der Souveränität oder die empirische Bevölkerung,[77] sondern die Argumentationsfigur, die die Zählung der Gemeinschaft durch die Reklamation einer universellen Gleichheit durcheinanderbringt. Und nicht zuletzt ist die Einführung dieses exzessiven Teils in die Zählung der politischen Anteile vor allem eine Forderung der Gerechtigkeit nach politischer Existenz.[78]

Die Verankerung der Politik in der Dualität des *Logos*

In einem letzten gedanklichen Schritt bindet Rancière den Ausschluss der Anteilslosen aus der herrschaftlichen Ordnung an jenen eingangs

---

75 Ebd., 21.

76 Ebd., 23.

77 Vgl. Rancière, Jacques: Konsens, Dissens, Gewalt. In: Dabag/Kapust/Waldenfels 2000, 97-112, hier: 102.

78 Vgl. Liebsch, Burkhard: Widerstreit und Dissens. Kritische Überlegungen zum POLEMOS bei Jacques Rancière. In: Vetter, Helmuth/Flatscher, Matthias (Hg.): *Hermeneutische Phänomenologie – phänomenologische Hermeneutik*. Frankfurt a.M. 2005, 135-155, hier: 142.

zitierten Gedanken Aristoteles' zurück, der die Befähigung zur Politik an die Sprachfähigkeit des Menschen knüpft. Nur als sprachfähiges Wesen hat der Mensch (An-)Teil an der Polis und der politischen Herrschaft. Und so hatte Aristoteles in Bezug auf die Sprachfähigkeit bemerkt, dass der Sklave an der Sprache nur in Form des Verstehens teilhat, sie jedoch nicht besitzt und daher nicht das Gerechte ausdrücken kann.[79] Aus seinem Mund kommt nur der Lärm der Stimme (*Phonē*) aber nicht die Sprache der Vernunft (*Logos*). Während Aristoteles die Linie zwischen Lärm und Sprache, zwischen sprachlosen, unpolitischen und sprechenden, politischen Wesen eindeutig zieht, bleibt für Rancière fragwürdig, an welchem Zeichen die Sprachfähigkeit erkannt werden soll. Wie Joseph Tanke schreibt: »[T]here is no meaningful distinction between perceiving and possessing reason.«[80] Daher schließt er, dass die Grenzziehung selbst eine politische Setzung impliziert. Paradigmatisch offenbart sich für Rancière eine solche Grenzziehung – und damit die Politizität sprachlicher Anerkennung – in der Schilderung der Sezession der römischen Plebejer auf den Aventin. Während Patrizier und Plebejer bis dato durch die Fähigkeit zu sprechen voneinander getrennt waren, zeigt sich die Fiktionalität der Trennung in dem Moment, in dem der Patrizier Menenius Agrippa den Plebejern die Parabel von Magen und Gliedern[81] erzählt, die die gesellschaftliche Herrschaftsordnung und damit die Verteilung der Sprachfähigkeit erklären soll. Doch die Erzählung selbst durchbricht die bisherige Grenzziehung zwischen Plebs und Patriziern. Denn damit die Plebejer die Fabel über die Verteilung der Machtpositionen im Staat verstehen, müssen sie dieselbe Sprache sprechen. »Was auf der Aussageebene ein Befehl, eine

79 Vgl. DU, 30.

80 Tanke, Joseph J.: *Jacques Rancière. An Introduction. Philosophy, Politics, Aesthetics.* London/New York 2011, 57.

81 Die Fabel erzählt, dass die Glieder eines Körpers ihre Tätigkeit eingestellt hatten, um nicht mehr dem faulen, genusssüchtigen Magen dienen zu müssen. Doch damit haben sie sich selbst geschwächt. Die Lehre der Parabel besteht darin, dass in einem Ganzen jeder Teil nur durch das Ganze leben kann und in dessen Erhalt eine sinnvolle Funktion erfüllt. https://de.wikipedia.org/wiki/Agrippa_Menenius_Lanatus (Stand 29.04.2022)

List oder ein sonstiger Ausdruck von Ungleichheit sein mag, kommt auf der Ebene des Sprechaktes einem Widerruf und einer Widerlegung eben dieser Ungleichheit gleich.«[82] Die Akzeptanz der eigenen Position des Unterworfenen kann nur auf Basis eines geteilten Verstehens erfolgen, doch aus dem geteilten Verstehen lässt sich mit Notwendigkeit kein getrenntes Sprechen ableiten. Teilen beide grundsätzlich eine gemeinsame Sprache, so müssen sie gleichermaßen sprachliche Wesen sein. Jede Herrschaft, d.h. jede Ungleichheit, sofern sie sich legitimieren muss, kann sich nur auf Basis dieser gleichen Fähigkeiten der sprechenden Wesen etablieren. Der Einschluss der Anteilslosen geschieht eben durch ihren Ausschluss,

> »weil die Logik der herrschenden Ordnung gerade dadurch, dass sie den Anteil der Anteilslosen und folglich eine gemeinsame Welt […] leugnet […] den Anteilslosen beweist, dass diese gemeinsame Welt existiert, weil (und eben darin besteht die Paradoxie) nur zwischen Gleichen ein Streit darüber entstehen kann, ob eine gemeinsame Welt existiert […].«[83]

Doch wenn die Sprachfähigkeit Gegenstand politischer Auseinandersetzung ist, dann nur weil sie – so die These Rancières – letztlich auf eine Teilung im *Logos* selbst hinweist. In Erinnerung an die breitere, außerphilosophische Etymologie des griechischen *Logos* versteht Rancière den *Logos* nicht nur als Sprache bzw. vernünftige Rede, sondern auch als Zählung bzw. Rechnung. Diese Bedeutung des *Logos* als Rechnung setzt sich in der lateinischen Terminologie von *Ratio* fort, das ursprünglich Rechnen bedeutet.[84] Beide Bedeutungen – die der Sprache und die der Rechnung – setzt Rancière in ein Spannungsverhältnis, insofern für ihn der Logos niemals einfach das Wort ist, das gesprochen wird, sondern zugleich die Rechnung, die vom Vernehmen des Wortes gemacht wird. »Der Logos ist die geteilte Rede, im doppelten Sinne des Wortes. Der

---

82 Klammer, Markus: Jacques Rancière und die Universalität der Gleichheit. In: Robnik/Hübel/Mattl 2010, 195-211, hier: 196.

83 Böttger 2014, 231f.

84 Vgl. Schnädelbach 1985, 81.

Logos ist nicht die zusammenbringende Macht der Rede. […] Die Rede funktioniert nicht ohne das Zählen oder Berechnen der Rede, ohne die Aufrechnung […].«[85]

Jener politische Streit um das Dasein als sprechender Teil einer Gemeinschaft lässt sich daher nicht vom doppelten Sinn des Logos trennen. Ganz im Gegenteil muss der Logos selbst als der Ort verstanden werden, »an dem sich der politische Konflikt abspielt.«[86] Durch die Politik wird demnach kein Unrecht eingeklagt, dass eine bestimmte Gruppe erfährt, sondern sie legt zunächst ein Unrecht offen, dass darin besteht, dass jede Herrschaftsordnung den gleichen sprachlichen Fähigkeiten immer schon Unrecht tut. Politik, als Streit um politische Teilhabe – und dies ist die vielleicht entscheidende Einsicht aus Rancières Lektüre der antiken Philosophie – betrifft letztlich immer die Sprache selbst, genauer die Frage, was sprechen heißt und wer sprechen darf.[87]

3.2 Politik anders denken – Politik ästhetisch denken

Anhand der Lektüre der politischen Philosophie Platons und Aristoteles' gewinnt Rancière die Motive, die für sein politisches Denken bestimmend sind: die Un(be)gründbarkeit gesellschaftlicher Herrschaft, das konstitutive Unrecht jeder gesellschaftlichen Ordnung, das demokratische Prinzip der Gleichheit zwischen Beliebigen, die Demokratie als politische Handlung und als Streit um Teilhabe sowie die Politizität der sprachlichen Konstitution des Menschen.[88] Ausgehend von diesen Mo-

---

85 Rancière 2000, 103.

86 DU, 37.

87 Vgl. ebd., 10.

88 Neben der intensiven Auseinandersetzung mit der antiken Philosophie beschäftigt sich Rancière auf einem ganz anderen Feld, dem der Pädagogik mit dem Gleichheitsbegriff. So gewinnt er den zentralen Gedanken der Gleichheit der Intelligenzen aus seiner Beschäftigung mit dem Pädagogen Joseph Jacotot. Dennoch würde ich behaupten, dass es erst die Lektüre Platons und Aristoteles' Rancière ermöglicht, seinen eigentlichen Politikbegriff zu systematisieren. vgl. die fast zeitgleichen Erstveröffentlichungen *Der Philosoph und seine Armen*

tiven formuliert Rancière eine eigene Konzeption der Politik, in deren Zentrum das Verhältnis von Politik und Ästhetik steht. Denn die Entdeckung der Politizität der Sprache bzw. des *Logos* eröffnet Rancière den Weg zu einer fruchtbaren Reflexion über die Ästhetik, jenes Andere der Vernunft, das dieser dennoch nicht – so die hier vertretene Lesart – entgegengesetzt ist. In einer Vielzahl von Büchern lotet Rancière das Verhältnis zwischen Politik und Ästhetik aus, indem er sowohl den ästhetischen Gehalt der Politik als auch den politischen Gehalt der Ästhetik zum Gegenstand seines Denkens macht. Die Politik muss mit Rancière in ihrem Kern ästhetisch gedeutet werden, so dass alle Politik ästhetisch oder keine Politik wäre. Diesen Gedanken gilt es im Folgenden zu entwickeln.

Die sinnliche Verfasstheit der Gesellschaft

Eine Ästhetik der Politik muss mit Rancière bereits in der Konstitution gesellschaftlicher Strukturen gedacht werden. Ruft man sich noch einmal die Konstitution der politischen Gemeinschaften bei Platon und Aristoteles ins Gedächtnis, so konstituieren diese sich auf Basis bestimmter normativer Prinzipen, die in der Interpretation Rancières immer einen konstitutiven Ausschluss produzieren. Mit der Aufteilung der Herrschaft in jene, die zum Herrschen befähigt sind, und jene, die beherrscht werden, gewinnt Rancière ein Bild politischer Ordnungen, das sich durch die Verteilung von Rollen und gesellschaftlichen Positionen auszeichnet. Zugleich umfasst die gesellschaftliche Konstitution auf den Prinzipien der *Arkhè* für Rancière wesentlich mehr als die Organisation der Macht in staatlichen Systemen und Institutionen, die Verteilung politischer Ämter und die Benennung ihrer Akteure. Diesen Unterschied zu unserem alltäglichen Verständnis markiert Rancière, indem er der gesellschaftlichen Ordnung als Ganzem den Namen der Polizei gibt.[89] Die Polizei bezeichnet folglich nicht das

---

1983, sowie 1984 *Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation.*

89 Vgl. DU, 33-54.

staatliche Ordnungsorgan, das wir kennen, sondern Rancière möchte mit dem Begriff an Foucaults Arbeiten zum Polizeibegriff im 17. und 18. Jahrhundert[90] anknüpfen, wo die Polizei eine umfassende »Logik der sozialen Ordnung«[91] bezeichnet, »die den öffentlichen Raum regiert, und das heißt: anordnet, verwaltet, mit Unterscheidungen durchzieht.«[92] Sie bezeichnet eine unausgesprochene Aufteilung der gesellschaftlichen Räume und Zeiten, die festlegt, welche Körper welchen Räumen zugerechnet werden, ob und wie sie gesehen und gehört werden.[93] Die Polizei verweist daher auf das, was im poststrukturalistischen Denken die symbolische Konstitution des Sozialen genannt wird, und welche die Polizei ein- bzw. umsetzten würde.[94] Diese symbolische Konstitution des Sozialen versteht Rancière jedoch nicht, wie viele seiner poststrukturalistischen Zeitgenossen, als eine primäre diskursive Konstitution,[95] sondern er knüpft eher an Immanuel Kants transzendentale Ästhetik in der *Kritik der reinen Vernunft* an, d.h. an die

90 Zur Genealogie des Polizeibegriffs vgl. Foucaults 12. Vorlesung in: Foucault, Michel: *Geschichte der Gouvernementalität 1. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*. Frankfurt a.M. 2004, 449-478.

91 Hebekus/Völker 2012, 140.

92 Ebd., 141.

93 Potte-Bonneville sieht in Rancières Denken eine Ausweitung des Konzeptes der Polizei gegenüber dessen Erarbeitung bei Foucault. Beschreibt Foucault die Polizei als eine Ordnungsmacht innerhalb der politischen Sphäre in einer bestimmten historischen Epoche, enthistorisiert Rancière den Begriff und verwendet ihn als einen gesellschaftlichen Strukturbegriff. Vgl. Potte-Bonneville, Mathieu: Versions du politique: Jacques Rancière. Michel Foucault. In: Cornu, Laurence (Hg.): *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière. Colloque de Cerisy*. Bourg-en-Bresse 2006, 169-192, hier: 179f. Zu Rancières Verhältnis zu Foucault siehe auch das Interview mit Eric Alliez: Biopolitique ou politique? In: *Multitudes* 1 (2000), https://www.multitudes.net/Biopolitique-ou-politique/ (Stand 29.04.2022)

94 Vgl. ZTP, 31.

95 Gegen (post-)strukturalistische Ansätze wendet Rancière ein, dass diese Diskurse ein symptomales Verständnis der Sprache besitzen. Die Sprache verweist oder verdeckt ein Anderes, das durch die wissenschaftliche Arbeit dann zu Tage befördert oder aufgedeckt werden muss. Vgl. Rancière, Jacques: *Die Wörter des Dissenses. Interviews 2000-2002*. Wien 2012, 41-43. (Rancière 2012a)

menschlichen Vermögen, wenn er sie als eine Aufteilung des Sinnlichen bezeichnet.

> »Eine Aufteilung des Sinnlichen legt sowohl ein Gemeinsames, das geteilt wird, fest als auch Teile, die exklusiv bleiben. Diese Verteilung der Anteile und Orte beruht auf einer Aufteilung der Räume, Zeiten und Tätigkeiten, die die Art und Weise bestimmt, wie ein Gemeinsames sich der Teilhabe öffnet und wie die einen und die anderen daran teilhaben.«[96]

So wie für Kant Raum und Zeit als apriorische Formen der Anschauung die individuelle Wahrnehmung strukturieren, strukturiert eine Aufteilung des Sinnlichen unsere gemeinsame gesellschaftliche Wahrnehmung.[97] Im Unterschied zu Kant handelt es sich jedoch nicht um transzendentale Bedingungen, sondern eine Aufteilung des Sinnlichen ist immer eine historische, soziale und vor allem auch materielle Konfiguration. Die gemeinsame Wahrnehmung, die durch eine Aufteilung des Sinnlichen entsteht, steht daher für »eine Topologie [...], die in Abhängigkeit von den Plätzen, die die Individuen in Raum und Zeit einnehmen, ihnen bestimmte soziale Funktionen, Tätigkeitsformen und Weisen zu sprechen zuordnet.«[98] Sie ist eine spezifische Konfiguration dessen, was wahrgenommen werden kann, mit dem, was verstanden werden kann. Rancières Aufteilung des Sinnlichen grenzt sich damit nach zwei Seiten ab:[99] auf der einen Seite gegen ein Unterfangen, das Gesellschaft allein in ihren rationalen Strukturen erkennen möchte, sowie auf der anderen Seite gegen die phänomenologische Idee einer reinen, unmittelbaren Erfahrung.[100] Während der Gegensatz zwischen der sinnlich-materiellen und der intelligiblen Welt philosophiegeschichtlich immer Gegenstand hierarchischer Überlegungen

---

96 ADS, 25f.

97 Vgl. Rancière, Jacques: *Ist Kunst widerständig?* Berlin 2008, 38f. (kurz: KW)

98 Muhle, Maria: Einleitung. In: Rancière, Jacques: *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien.* Berlin² 2008, 7-19, hier: 10.

99 Vgl. Potte-Bonneville 2006, 174.

100 Vgl. Ruby 2009, 21.

war,[101] möchte Rancière mit der Idee einer Aufteilung des Sinnlichen zeigen, dass es zwischen beiden Welten immer eine Verbindung gibt, die in beide Richtungen wirkt und Gegenstand eines bestimmten, politischen Aushandlungsprozesses ist.[102] Ein Aushandlungsprozess, dessen politischer Gehalt darin besteht, nicht nur festzulegen, was gesehen werden kann, sondern »vor allem auch für wen.«[103]

Grundlegend bezieht sich der Gedanke einer Aufteilung des Sinnlichen auf den Übergang, den wir gleichsam unbewusst vom Sensorischen zum Sinnlichen machen, indem wir Sensorisches mit Sinn und Bedeutung ausstatten – und manches eben nicht.[104] Im Übergang vom Sensorischen zum Sinnlichen liegt also eine transformierende, zeitigende Dimension, deren politischen Gehalt Rancière freilegt. Denn eine Aufteilung des Sinnlichen – auf Französisch *le partage du sensible* – ist eine paradoxe Figur der trennenden Gemeinschaft. Das französische *partager*, ebenso wie das deutsche ›teilen‹ (ohne präzisierendes Präfix), ist doppeldeutig, insofern es sowohl inkludiert (im Sinne von gemeinsam teilen) als auch exkludiert (im Sinne von zer- oder aufteilen). Die Genese von Bedeutungs- und Kommunikationsgemeinschaften, d.h. der Übergang vom subjektiven Erleben zur öffentlichen Arti-

---

101 Insbesondere kehrt sich Rancière gegen die marxistische Unterscheidung zwischen formeller und realer Demokratie. Das Formelle wird als Bereich der Illusion und des Scheins konzipiert, das die realen gesellschaftlichen Verhältnisse verschleiert. »Ein politisches Handeln, das bereit war, demokratische Formen ernst zu nehmen, konnte konsequenterweise nur auf zwei Arten verstanden werden: Entweder als naive Bereitschaft, illusorische Erscheinungen für Wirklichkeit zu nehmen, oder aber als Versuch, den Schleier der Illusionen bloßer Formen zu durchbrechen, um die Wirklichkeit selbst sprechen zu lassen.« Riha, Rado: Das Politische der Emanzipation. In: Ders. 1997, 147-200, 162f.
In umgekehrter Richtung findet sich ein hierarchisches Verhältnis zwischen Intelligiblem und Sinnlichen bei Platon. Vgl. Ruby 2009, 20. Die Aufteilung des Sinnlichen kann als der erste Schritt von Rancière gelesen werden, über den Widerspruch zwischen ›Realem‹ und ›Formellen‹ hinauszugehen.

102 Vgl. Rancière, Jacques: *La méthode de l'égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*. Montrouge 2012, 58.

103 Ensslin, Felix: Spieltrieb – Eine kurze Einführung. In: Ders. 2006, 8-12, hier: 9.

104 Vgl. Gespräch mit Rancière in KW, 37-90, hier: 43.

kulation, konvergiert im Sinnlichen mit einer negierenden Grenzziehung, insofern das Ausgeschlossene in die Nicht-Existenz des Nicht-Kommunizier- und Wahrnehmbaren zurückgedrängt wird. Gleichwohl bleibt die Unbestimmtheit des Sensorischen irreduzibel als Erfahrungsgrundlage sowie als Potenzialität im Sinnlichen erhalten. Das Sinnliche besitzt für Rancière demnach die zweischneidige Kapazität, eine Teilhabe zu definieren, die sowohl integrierend, und damit einheitsstiftend, als auch ausschließend wirkt. Das Sinnliche wird daher

> »un terme chargé de dépeindre le mode immanent sur lequel se réalise l'organisation de la domination sociale et politique et, simultanément, une expérience politique irréductible à l'ordre de ce qui est appelé traditionnellement le concept (ici l'État, le gouvernement, la police, la somme des parties), [...] puisqu'elle manifeste au contraire un tort fait au sans-part un dissensus.«[105]

Als gesellschaftlicher Integrationsmodus verweist die Aufteilung des Sinnlichen auf die konstitutive Rolle, die das Ästhetische im Sinne der griechischen *Aisthesis*, der »sinnlich vermittelte[n] Wahrnehmung«[106], oder eben jener ersten Ästhetik im Sinne Kants im gesellschaftlichen Formierungsprozess einnimmt. Und insofern es sich um machtvolle, kontingente Ordnungen der Teilhabe handelt, muss dieser Prozess der Aufteilung in seiner politischen Dimension verstanden werden.

Indem Rancière die sinnliche Verfasstheit der Gesellschaft als zentrales Charakteristikum entwickelt, ändert sich gleichermaßen die Auffassung dessen, was politisches Handeln impliziert. Jenseits jeglichen Ästhetisierungsvorwurfs ist politisches Handeln selbst ästhetisch verfasst, daher spricht Rancière auch von einer Ästhetik der Politik. Zugleich verdoppelt er die Ästhetik der Politik um eine Politik der Ästhetik. Diese verweist darauf, dass das Sinnliche selbst eine politische Qualität besitzt. So ermöglicht das Sinnliche, wie im vorangehenden

105 Ruby 2009, 18f.

106 Barck, Karlheinz/Heininger, Jörg/Kliche, Dieter: Ästhetik/ästhetisch. In: Barck, Karlheinz et al. (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Band* 1. Stuttgart 2000, 308-399, hier: 309.

Zitat von Christian Ruby beschrieben, eine bestimmte widerstreitende Erfahrung, die eine explizit politische Erfahrung ist. Diese politische Erfahrung durch das Sinnliche scheint mir der besondere Einsatz der Rancière'schen Theorie, verlegt sie doch die ganze Potenzialität von Politik ins Sinnliche. Stark formuliert ist alle Politik ästhetisch oder sie ist keine Politik. Die Bedeutsamkeit, die Rancière der Ästhetik in Fragen der Politik zuschreibt erschließt sich somit erst aus dem Zusammenspiel einer Ästhetik der Politik und einer Politik der Ästhetik. Beide sollen im Folgenden untersucht werden.

Auf dem Weg zu einer Ästhetik der Politik: Polizei, Politik und das Unvernehmen

Wie also stellt sich Rancière unter der Annahme einer essentiell ästhetischen Dimension den politischen Prozess vor? Um diesen Prozess zu verstehen, gilt es neben der Idee einer Aufteilung des Sinnlichen die beiden anderen zentralen Begriffe der Rancière'schen Politikkonzeption zu verstehen und zwar das Begriffspaar von Polizei und Politik. Dieses nimmt die radikaldemokratische Figur der politischen Differenz in veränderter Form in sich auf: Für jenen Bereich des gegründeten Staates, der im radikaldemokratischen Paradigma die Politik bezeichnet, führt Rancière den Begriff der Polizei ein. Die Politik bezeichnet dann jene Handlungen, die der Emanzipation und politischem Wandel dienen, und deren strukturell gleiche Funktion im radikaldemokratischen Paradigma das Politische übernimmt.[107]

Für die Erklärung des Begriffspaars ist es hilfreich noch einmal zur Idee einer Aufteilung des Sinnlichen zurückzukommen. Eine Aufteilung des Sinnlichen

---

107 Vgl. Marchart, Oliver: The Second Return of the Political: Democracy and the Syllogism of Equality. In: Bowman, Paul/Stamp, Richard (Hg.): *Reading Rancière*. London/New York 2011, 129-147, hier: 130. Den Begriff des Politischen verwendet Rancière nur selten, um die Begegnung zwischen Polizei und Politik zu benennen. Meines Erachtens ist die Verwendung eher einer Anschlussleistung Rancières an die Diskurse des Politischen als einem eigenständigen Begriff des Politischen geschuldet.

> »markiert die soziale Verteilung, indem sie Positionen im sozialen Raum zuweist und Ort und Positionen in einer Gesellschaft anzeigt, welche die politische Verhandlung und die soziale Teilhabe erlauben oder untersagen. So bezeichnen Konzepte wie Bürger und Migrant, Unternehmer und Angestellte, Frauen und Männer soziale Ein- und Aufteilungen, das Parlament, der Gerichtshof, die Straße unterschiedliche Orte autorisierter Aushandlung usw.«[108]

Veranschaulichend zeigt sich mit Blick auf die Frauen, wie diese jahrhundertelang aufgrund bestimmter biologischer oder wesenhafter Zuschreibungen aus der politischen Sphäre ausgeschlossen wurden und folglich keine politische Stimme besaßen. Ihre Emanzipation hing in Rancières Sichtweise entscheidend davon ab, dass die Frauen sich von bestimmten Zuordnungen zu Orten und Tätigkeiten lösten, die sie innerhalb einer Aufteilung des Sinnlichen einnahmen. Diese Verortungen, wie beispielsweise die Zugehörigkeit zum privaten Bereich des Haushalts, mussten Frauen einerseits für sich zurückweisen und stattdessen andere, wie beispielsweise die Gleichheit mit den Männern, für sich reklamieren. Andererseits galt es damit auch, bestimmte Orte wie den Haushalt oder den Arbeitsplatz als explizit politische Orte aufzuzeigen. An den unterschiedlichen, fortlaufenden Emanzipationskämpfen der Frauen, vom Wahlrecht über eine körperliche Selbstbestimmung bis hin zur Gleichberechtigung am Arbeitsplatz, lässt sich nachvollziehen, dass Aufteilungen des Sinnlichen immer Gegenstand gesellschaftlicher Dynamiken sind, die zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten immer (wieder) entstehen können, und deren entgegengesetzte Pole Rancière mit den Begriffen der Polizei und der Politik benennt.

---

108 Krasmann, Susanne: Das Unvernehmen als das Andere der Ordnung. Zur Bedeutung des Sinnlichen in der politischen Philosophie Jacques Rancières. In: Bröckling, Ulrich/Dries, Christian/Leanza, Matthias et al. (Hg.): *Das Andere der Ordnung. Theorien des Exzeptionellen.* Weilerswist 2015, 73-88, hier: 76.

»Gehen sie weiter, es gibt hier nichts zu sehen!«[109] In dieser Aufforderung manifestiert sich für Rancière die ganze Funktion und Logik der Polizei, die darin besteht Ordnung und Zirkulation aufrechtzuerhalten. Derart versucht die Polizei Identitäten bzw. die Teile einer Aufteilung eindeutig festzuschreiben und alles Ungereimte, Unklare, jede Leere oder jeden Überschuss auszuschließen, sodass es keinen Streit über deren Existenz geben kann.[110] Jeder hat in der polizeilichen Ordnung seine feste Identität und gesellschaftliche Position. Zugleich scheint die Möglichkeit komplexer Ordnungen, die sich durch eine Vielzahl polizeilicher Ordnungen auszeichnen, durchaus denkbar.[111] Die Polizei steht für eine Harmonisierung einer gegebenen Aufteilung des Sinnlichen, die sich auch als Prozess der Naturalisierung beschreiben lässt. Denn die Polizei lässt die kontingente Genese der Verknüpfung von Macht und Sichtbarkeit innerhalb einer Aufteilung vergessen.[112] Stattdessen nimmt sie die Gestalt einer sozialen Ontologie an, indem sie vorgibt das Wesen der Gemeinschaft zu inkorporieren.[113] Wo Platon die Ordnung der Gemeinschaft noch durch den Mythos der drei Metalle in den Seelen zementierte, sieht Rancière die zeitgenössische Form der Polizei in der permanenten Demoskopie. Sie dient der Erfassung, Vergegenwärtigung, Sichtbarmachtung der Bevölkerung, sodass sich jeder Bürger im Spiegel der Simulation berechnet, verortet, erfasst – kurz, in seiner sozialen und politischen Identität genauestens repräsentiert fühlt. In der Logik der Anteile zeigt sich die Gestalt der Bevölkerung, die sich durch die Meinungsforschung formiert, identisch mit ihren Teilen –

109 Der Aufruf der Polizei erinnert an Althussers Beschreibung der ideologischen Anrufung »He, Sie da!« Althusser analogisiert die Reaktion des Passanten auf den Ruf der Polizei mit der Art wie sich die Ideologie des Menschen bemächtigt. Im Unterschied stellt die Polizei für Rancière die Ordnung nicht her, sondern sie hält sie aufrecht. Vgl. Davis 2014, 134.

110 Vgl. ZTP, 32.

111 May, Todd: Wrong, Disagreement, Subjectification, In: Deranty 2010, 69-79, hier: 71.

112 In der Logik des griechischen Denkens übernimmt die *Arkhè* die Funktion der Naturalisierung.

113 Vgl. Rancière, Jacques: *Aux bords du politique.* Paris 2004, 115. (kurz: ABP)

keiner bleibt ungezählt, jeder erhält seinen Anteil, es existieren keine Anteilslosen. In dieser Identität zwischen den Teilen und dem Ganzen kehrt zugleich das Ideal der geometrischen Gleichheit zurück. Damit schließt die Polizei aber jeden Streit, der durch überschüssige Anteile entstehen könnte, aus der Gesellschaft aus. Die Polizei tritt somit für eine konsensuelle Verfestigung der Sinnlichkeit ein[114] und wirkt folglich entpolitisierend.

Rancière selbst verweist immer wieder auf das Leben der Arbeiter im 19. Jahrhundert, das er in seiner archivarischen Studie *Die Nacht der Proletarier* untersucht hat.[115] In dieser zeigt Rancière auf, wie das Leben der Arbeiter Gegenstand polizeilicher Regelung war. So hatten die Arbeiter den Tag der Arbeit zu widmen, die Nacht hingegen diente der Regeneration ihrer Arbeitskraft, d.h. es bestand eine bestimmte Verknüpfung zwischen den Subjekten, ihren Tätigkeiten, ihren gesellschaftlichen (Aufenthalts-)Orten und den Zeiten. Wenn nun Arbeiter ihre Nächte nicht für die Regeneration, sondern für anderen Tätigkeiten verwendeten, und sich als Poeten und Dichter versuchten, so liest Rancière diese Tätigkeiten als Aneignung von Tätigkeiten, die polizeilich, d.h. »›natürlicherweise‹ dem nicht arbeitenden Teil der Gesellschaft vorbehalten«[116] waren. Damit aber störten sie die Aufteilung gesellschaftlicher Zeiten und Tätigkeiten und agierten potenziell politisch.

Die politische Tätigkeit ist folglich der polizeilichen entgegengesetzt. Sie bezeichnet genau den gegenteiligen Vorgang, nämlich eine Tätigkeit, die die klaren Zuordnungen einer Aufteilung des Sinnlichen auflöst. »Die politische Tätigkeit ist jene, die einen Körper von dem Ort entfernt, der ihm zugeordnet war, oder die Bestimmung eines Ortes ändert; sie lässt sehen, was keinen Ort hatte gesehen zu werden, lässt

---

114 Vgl. Rancière 1992, 58.

115 Vgl. Rancière, Jacques: *Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums.* Wien 2013.

116 Muhle, Maria: Jacques Rancière. Für eine Politik des Erscheinens. In: Moebius/Quadflieg 2011, 311-320, hier: 313.

eine Rede hören, die nur als Lärm gehört wurde.«[117] Diesen Prozess der »Sicht- und Hörbarmachung«[118] löst die Politik durch die Einführung eines Anteils der Anteilslosen aus. Mit anderen Worten führt die Politik zur Begegnung der polizeilichen Logik mit der Logik der Gleichheit und setzt damit in ein Verhältnis, was in keinem Verhältnis steht: die hierarchische Verteilung der Körper in der polizeilichen Aufteilung des Sinnlichen und die radikale, demokratische Gleichheit der sprechenden Wesen. Diese Begegnung produziert einen Dissens, denn in die Sphäre der sinnlichen Erfahrung wird etwas eingeführt, dass dieser widerspricht, ja inkommensurabel ist.[119] Der Dissens ist daher auch nicht eine Konfrontation der Interessen, sondern die Konfrontation zweier Wahrnehmungswelten.[120]

Beispielsweise steht mit Blick auf die Diskussion in Deutschland um das Tragen eines Kopftuchs durch eine Muslima in der Öffentlichkeit in Frage, wie das Kopftuch wahrgenommen wird. Während die eine Seite argumentiert, das Kopftuch sei Zeichen eines ungleichen, unterdrückenden Geschlechterverhältnisses, das der Gleichheit der Frauen widerspricht, mag es für die andere Seite ausschließlich Zeichen eines religiösen Gefühls sein, das mit einem selbstbestimmten, egalitären Leben als Frau nichts zu tun hat. Wie Rancière schreibt, wird Politik durch solch eine Situation des Unvernehmens hervorgerufen, in der beide Seiten dasselbe sagen (nämlich ›Kopftuch‹) und doch – da ihr Sinnliches ganz anders gestrickt ist – etwas anderes sagen. Das Unvernehmen lässt sich daher auch nicht durch die Sprache regeln, weil es nicht einem sprachlichen Missverständnis oder Unverständnis geschuldet ist, sondern den sprachlichen Rahmen selbst betrifft. Insofern dieser sprachliche Rahmen durch die Aufteilung des Sinnlichen definiert wird, d.h. durch die Art und Weise wie sich unser Sinnliches mit

117 DU, 41.

118 Böttger 2014, 254.

119 Vgl. Rancière 2000, 101.

120 Vgl. ZTP, 35.

der Welt verbindet, ist die Politik nicht aus Macht-, sondern aus Weltverhältnissen gemacht.[121]

Zwar rührt der politische Streit stets an der Aufteilung des Sinnlichen und somit an den grundlegenden Strukturen, doch zugleich entspinnt er sich, wie das Beispiel des Kopftuches zeigt, immer in partikularen Situationen, in denen die radikale Gleichheit ins Spiel gebracht wird. Politik ist folglich weder auf einen spezifischen Gegenstand festgelegt noch auf einen bestimmten Ort beschränkt; sie lässt sich nicht auf den Bereich des Staates begrenzen, sondern sie agiert auf einem heterogenen, gesellschaftlichen Terrain. Und als Folge der kontingenten Beschaffenheit gesellschaftlicher Strukturen rekurriert der politische Konflikt dabei nicht auf einen ontologischen Begriff des Streits als Antagonismus, für den beispielsweise Chantal Mouffe argumentiert.[122] Eher ist der politische Streit »ein Streit im Werden«[123], der überall und jederzeit aufbrechen kann. Doch bedarf die Politik einer existierenden Ordnung, der Polizei, die sie mit ihrem Prinzip der Gleichheit durchkreuzt. Einander entgegengesetzt, sind Politik und Polizei trotzdem miteinander verbunden.[124] Die Polizei, insofern sie ihre Ordnung nicht ohne die Annahme einer radikalen Gleichheit errichten kann, die Politik, insofern sie die Gleichheit, diese unbestimmte Universalie, nur

121 Vgl. DU, 54.

122 Vgl. Flügel-Martinsen 2017, 185-193.

123 Liebsch 2005, 142.

124 Das Verhältnis von Polizei und Politik ist wiederholt Gegenstand kritischer Auseinandersetzung mit Rancière und insbesondere die Frage gesellschaftlicher Transformation ist dabei virulent. Werden Politik und Polizei in absoluter Heterogenität gedacht, dann scheint schwer vorstellbar, wie durch die Politik gesellschaftlicher Wandel entstehen kann. Die Politik wäre auf die aufblitzenden, emanzipatorischen Momente der Gleichheit reduziert, die dann durch die polizeiliche Ordnung wieder geschluckt würden. Ich denke hingegen, dass man den Bemerkungen Rancières Gewicht beimessen sollte, in denen er auf die Einschreibungen der Gleichheit in die polizeiliche Ordnung verweist. Die Politik würde demnach Spuren der Gleichheit in den polizeilichen Ordnungen hinterlassen. Nur dadurch lässt sich meines Erachtens zwischen einer guten und einer schlechten Polizei unterscheiden, insofern die gute Polizei öfter von der Logik der Gleichheit durchkreuzt wurde. Vgl. Murno 2015, 241-256.

dort aufzeigen kann, wo sie negiert wird, d.h. in einer bestimmten hierarchischen Ordnung. Wenn Rancière die Politik daher recht bündig als die Begegnung zwischen der polizeilichen Logik und der Logik der Gleichheit definiert, möchte man genauer verstehen, was in diesem Prozess vor sich geht. Und vor allem möchte man verstehen, wie der politische Prozess in seiner ästhetischen Dimension verstanden werden kann. Wie also sieht eine politische Situation aus? Gibt es eine allgemeine, ästhetische Struktur einer politischen Situation?

3.3 Die Ästhetik der Politik – Zur Struktur einer politischen Situation

Politische Kämpfe sind Kämpfe um die Gestalt der Aufteilung des Sinnlichen, in dem Sinne, dass sie für die Möglichkeit einer neuen Aussage oder eines neuen Subjekts und damit für eine andere Aufteilung des Sinnlichen eintreten. Die Frage ist, auf welche Weise politische Kämpfe ausgetragen werden können? Denn obwohl Rancière mit der Aufteilung des Sinnlichen die gesamte menschliche Wahrnehmung adressiert und politische Teilhabe für ihn bedeutet, gesehen, gehört, gezählt zu werden, spitzt er den Kampf um politische Teilhabe immer wieder zur Forderung zu, als sprechendes Wesen anerkannt zu werden. Und indem die Sprachfähigkeit des menschlichen Wesens im Zentrum politischer Kämpfe steht, sieht es im ersten Moment so aus, wie Lois McNay schreibt, als ob zwischen »Rancière's idea of the foundational equality of speaking beings and Habermas's idea of mutual understanding as constitutive of democratic equality«[125] eine Verwandtschaft besteht. Entfalten sich politische Kämpfe daher im Modus sprachlicher Diskussion?

Gegen Habermas, für den das kommunikative Handeln die Basis der deliberativen Demokratie darstellt, besteht Rancière nun darauf, dass politisches Sprechen gerade nicht mit kommunikativem Handeln

---

125 McNay, Lois: *The Misguided Search for the Political.* Cambridge/Malden 2014, 141.

gleichzusetzen ist. »There is, on Rancière's view, a properly political mode of speech and action, but it is not dialogical. There is a rationality to political disagreement, but it is not communicative.«[126] Wenn Rancière also sein Augenmerk auf die Politizität der Sprache richtet, d.h. auf jene Dualität des *Logos* als Sprache und als Rechnung, muss seine Konzeption des Unvernehmens als ein Versuch verstanden werden, mit dem sprachlichen Pragmatismus von Jürgen Habermas zu brechen und zugleich ein anderes Modell politischen Sprechens resp. politischer Vernunft zu entwickeln, das insbesondere mit der ästhetischen Verfasstheit der Gesellschaft rechnet.[127] Dabei ist politisches Sprechen nicht gleich der »Gewalt des Unvernünftigen«[128] ausgeliefert, vielmehr bezeichnet Rancière den Dissens als »die politische Vernunft im eigentlichen Sinn.«[129]

Sprecher und Sprechersituation – Rancières Abgrenzung zur kommunikativen Vernunft

Worin jedoch besteht Rancières Kritik an Habermas? Für Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns bildet die Annahme gleicher und rationaler Gesprächspartner die normative Basis für die Kommunikation, insofern kommunikatives Handeln auf Verständigung ausgerichtet ist.[130] Nur auf der Grundlage von Reziprozität und Anerkennung kann eine Gesprächspraxis dauerhaft funktionieren. Während Habermas also davon ausgeht, dass es einen gemeinsamen Raum des Sprechens gibt, der der Politik gewissermaßen vorausgeht bzw. diese transzendiert, ist dieser Raum des Sprechens für Rancière

---

126 Russell, Matheson/Montin, Andrew: The Rationality of Political Disagreement: Rancière's Critique of Habermas. In: *Constellations* 22 (2015) 4, 543-554, hier: 548.

127 Vgl. ebd., 543.

128 DU, 55.

129 Rancière 2000, 112.

130 Vgl. Habermas, Jürgen: Interview. Kommunikative Vernunft. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 64 (2016) 5, 806-827, sowie Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt a.M.[9] 2014, 141-151.

explizierter Gegenstand der Politik. »Politik ist zuerst der Konflikt über das Dasein einer gemeinsamen Bühne, über das Dasein und die Eigenschaft derer, die auf ihr gegenwärtig sind.«[131] Habermas wäre demnach »guilty of a pragmatist kind of ontological optimism«[132], weil er als Gegeben ansieht, was doch eigentlich Gegenstand demokratischer Kämpfe ist: die Existenz einer dialogischen Situation. Doch verfällt auch Habermas nicht der Naivität, symmetrische Sprecherpositionen als faktisch gegeben anzunehmen, sodass die Diskursgemeinschaft, in der allein der zwanglose Zwang des besseren Arguments zählt, auch bei ihm nur als kontrafaktisches Ideal fungiert.[133] Dennoch antizipiert der politische Prozess im Habermas'schen Verständnis die ideale Diskursgemeinschaft und in Konsequenz einen politischen Konsens. Mit anderen Worten wohnt der Sprache für Habermas das *Telos* der Verständigung inne, wobei für die Verständigung der Zusammenhang von Bedeutung und Geltung einer Äußerung entscheidend scheint. Das Verstehen einer Aussage hängt demnach davon ab, dass die Geltungsansprüche von Wahrheit, Wahrhaftigkeit und normativer Richtigkeit nicht nur implizit angenommen, sondern reziprok expliziert oder eingefordert werden können.[134] Unter diesen Bedingungen findet eine rationale Kommunikation, d.h. kommunikatives Handeln statt. Wird die Geltung einer Aussage jedoch anders als mittels rationaler Rede durchgesetzt, spricht Habermas von einem strategischen Handeln. Dieses verstrickt sich jedoch in einen performativen Widerspruch, da es zwar die normative Gültigkeit der eigenen Aussage einfordert, ohne sich jedoch den Kriterien der Gültigkeit zu unterwerfen, die die Gültigkeit der Aussage erst garantieren.

Rancières Kritik setzt an solch ungleichen Gesprächssituationen an. Es gibt tagtäglich Situationen des geduldeten performativen Wider-

---

131 DU, 38.

132 Deranty 2003, k.A.

133 Vgl. Davis 2014, Fußnote 133.

134 Vgl. Celikates, Robin: Habermas – Sprache, Verständigung und sprachliche Gewalt. In: Kuch, Hannes/Herrmann, Steffen K. (Hg.): *Philosophien sprachlicher Gewalt*. Velbrück 2010, 272-285, hier: 275 (kurz: Celikates 2010b).

spruchs, in denen bestimmte Personen gesellschaftlich berechtigt sind, Befehle so zu erteilen, dass die ihnen Unterlegenen so gut wie nie Geltungsansprüche einklagen, wie beispielsweise in der Schule, am Arbeitsplatz, im Krankenhaus etc.[135] Doch was, wenn diese Situation so aufgefasst wird, dass der Sprecher den Vorwurf des performativen Widerspruches einfach übergeht, weil er nicht die Notwendigkeit sieht, sich vor einem anderen zu rechtfertigen, da er ihm nicht die Kompetenz zuschreibt, zu verstehen? In diesem Fall macht sich der Sprecher seine Position so zunutze, dass er die Möglichkeiten des Anderen, am gleichberechtigten Diskurs teilzunehmen beschneidet. Paradigmatisch für ein solches Verhalten erinnert Rancière an die rhetorische Frage: »Habt ihr mich verstanden?«[136] Das Verstehen, das diese Frage visiert, ist ein ganz anderes als jenes Verstehen zwischen gleichberechtigten Partnern. Daher reklamiert Rancière, dass es zwei Weisen gibt, zu verstehen und dessen Erfolg zu bemessen: eine Aussage verstehen, sodass Einvernehmen im Vernehmen existiert, oder einen Befehl verstehen, sodass Einvernehmen im Vernehmen nicht notwendig ist. Basiert das Verstehen im ersten Fall auf der Annahme der gleichen sprachlichen Fähigkeiten, so basiert Letzteres auf der Annahme der Ungleichheit.

Rancière kritisiert daher, dass »das Vernehmen der Sprache ohne Folge für die Definition der gesellschaftlichen Ordnung ist«[137], d.h. zwischen dem Vernehmen der Sprache und der Ordnung der Gesellschaft wird keine Verbindung hergestellt. Stattdessen nimmt man an, gesellschaftliche Ungleichheit gründe in der Ungleichheit selbst, so als hätten Sprache und materielle Aufteilung nichts miteinander zu tun. Für Rancière hingegen hängen Sprache und materielle Aufteilung zusammen. Mit anderen Worten, die Sprachfähigkeit lässt sich nicht unabhängig von einer Aufteilung des Sinnlichen denken. Politik findet für Rancière nun in den Momenten statt, in denen die gemeinschaftlichen Folgen vom Vernehmen der Sprache hinterfragt und zum Gegenstand politischer Auseinandersetzung – zum politischen Streit – gemacht werden.

---

135 Vgl. Russell/Montin 2015, 544f.

136 DU, 56.

137 Ebd., 61.

Doch kann der emanzipative Übergang von einer ungleichen Form des Verstehens zu einem Gespräch zwischen gleichberichtigten Partnern nicht über eine dialogische Kommunikation zwischen einer ersten und einer zweiten Person erfolgen, weil es keine Möglichkeit gibt, die einseitige Negierung als Sprecher dialogisch anzufechten. Daher muss die Politik mit der dialogischen Sprechsituation selbst brechen und einen anderen Kommunikationsmodus etablieren, sodass sich die Sprecher als Gleiche begegnen können. Der politische Dialog muss dort einen Einschluss, d.h. eine Gemeinschaft etablieren, wo es eigentlich keine Gemeinschaft gibt.

> »Politik beginnt also erst dann, wenn aus einer Situation des Unvernehmens, die meist stumm bleibt, ein Protest wird, der die ursprüngliche Situation doppelt übersteigt: sofern eine Handlung als Demonstration einer – uneinheitlichen und offenen – Gruppe wahrgenommen wird statt nur als individuelles oder kollektives Austicken und sofern das Anliegen dieser heterogenen Gruppe in verstehenden Kontakt mit jenen kommt, die im Ausschluss bislang kein für den gesellschaftlichen status quo bedrohliches Problem gesehen haben.«[138]

Das Entstehen der Politik durch Subjektivierung

Politisches Handeln kann somit nicht auf eine kommunikative Rationalität im Sinne von Habermas zurückgreifen, weil sich im Letzten vom Vernehmen der Sprache keine Teilhabe am Diskurs ableiten lässt. Damit ein politischer Streit entsteht, bedarf es eines anderen Prozesses, der die Anteilslosen als Teilhabende auf der politischen Bühne etabliert. Diesen Prozess bezeichnet Rancière als Subjektivierung und er ist durch drei ineinandergreifende Aspekte gekennzeichnet, die im Folgenden entfaltet werden und denen je eine ästhetische Dimension zukommt: erstens durch einen spezifischen Erscheinungsraum, zweitens

---

138 Sonderegger, Ruth: Affirmative Kritik. Wie und warum Jacques Rancière Streit sammelt. In: Robnik/Hübel/Mattl 2010, 29-59, hier: 37 (kurz: Sonderegger 2010a).

durch die Existenz politischer Subjekte, »die weder Agenten des staatlichen Dispositivs noch Teile der Gesellschaft sind«,[139] und schließlich drittens durch die Austragung eines Streithandels.

1. Erscheinungsraum

Die Etablierung eines anderen Kommunikationsmodus hängt auf einer ersten Ebene von der Existenz eines bestimmten Kommunikationsraumes ab, der die scheinbar natürlichen Sprachbeziehungen unterbricht bzw. in ihrer Kontingenz offenlegt. Erst durch die Etablierung eines solchen Raumes kann ein politisches Subjekt erscheinen und eine Stimme gehört werden, die vorher nicht zu hören war. Diese Räume der politischen Auseinandersetzung kann man mit Rancière als sinnliche Räume verstehen.

> »Die ›Sinnlichkeit‹ unterscheidet nämlich den Raum der Behandlung des Unrechten von allen anderen vorhandenen Räumen einer bestehenden gesellschaftlichen Ordnung. Die anderen Räume können etwa ›wirklich‹ oder ›imaginär‹, sie können aber nie ›sinnliche‹ sein.«[140]

Wenn wir alltäglich von ›wirklichen‹ oder ›ideologischen‹, von ›realen‹ oder ›imaginären‹[141] Räumen sprechen, benutzen wir eine Differenz, die von der Idee einer Wahrheit, bzw. einer eindeutig zu identifizierenden Realität motiviert ist. Während der imaginäre oder illusorische Raum eine Negation der Wirklichkeit darstellt, ist der wirkliche, reale Raum einfach der faktisch wahre Raum. Beide Räume sind in der Hinsicht eindeutig, ihnen ist die Vermischung, Mehrdeutigkeit oder Unklarheit fremd. Man könnte also sagen, sie sind polizeiliche Räume.

---

139 Rancière, Jacques: Demokratie und Postdemokratie. In: Riha 1997, 94-122, hier: 101. (kurz: Rancière 1997b)

140 Riha 1997, 171.

141 Hier ist das ›Imaginäre‹ in seiner alltagssprachlichen Bedeutung als zur Vorstellung, zur Fantasie gehörend gemeint. Davon unterschieden ist die Verwendung des ›Imaginären‹ im Anschluss an Lacans Psychoanalyse.

Demgegenüber ist ein sinnlicher Raum offen, unentschieden und insofern noch völlig unklar in Bezug auf das, was wirklich sein könnte. Er ist ein Raum, der die Differenz von Wahrheit und ihrer illusorischen Verleugnung in sich aufnimmt oder suspendiert, und wenn wir selbst an sinnliche Zustände denken, dann spielt diese Differenz in diesen Momenten keine Rolle. Noch deutlicher wird die Stoßrichtung Rancières in seinen Bemerkungen zur Unterscheidung von Simulation und Erscheinung.[142] Denn die Simulation sei weniger der Wirklichkeit als dem vermeintlich ähnlichen Erscheinen entgegengesetzt. Nun dienen Simulationen und (Meinungs-)Umfragen in der Politik der Erfassung, Vergegenwärtigung, Sichtbarmachtung der Bevölkerung. Deren ständige Repräsentation, so die These Rancières, führt jedoch dazu, dass die Unterscheidung von Wirklichkeit und Simulation zusammenbricht. Indem das prognostizierende *Simulacrum* die Wirklichkeit immer schon vorwegnimmt, wird politisches Handeln hinfällig, denn ein jeder bleibt in dieser identitären Sichtbarkeit gefangen. Es gibt nichts mehr, was sich noch ereignen muss bzw. kann. Wer muss noch zur Wahl gehen, wenn die Umfragen deren Ergebnis bereits vorweggenommen haben?[143]

Für die Konstitution politischer Erscheinungsräume ist es für Rancière entscheidend, dass zwischen der Wirklichkeit und ihren ästhetischen Repräsentationen weder eine Beziehung des Gegensatzes noch eine Beziehung der Kongruenz etabliert wird. Die Einführung eines Sichtbaren teilt und verdoppelt die gesellschaftliche Realität in sich selbst.[144] Das Erscheinen etabliert in der Gesellschaft einen Abstand, durch den die polizeiliche Ordnung suspendiert und ihre ursprüngliche ebenso ästhetische wie kontingente Verfassung offenbaren wird. Die Suspendierung dieser klaren, polizeilichen Zuordnung versteht Rancière als eine Verdopplung, die er mit der Metapher der Bühne erfasst. Damit wendet Rancière abermals einen platonischen

142 Vgl. DU, 111-116.

143 Die Verkleinerung politischer Entscheidungs- und Erscheinungsräume ist nach Rancière kennzeichnend für die moderne Konsenspolitik, bzw. die Postdemokratie. Vgl. ebd.

144 Vgl. DU, 109.

Topos ins Positive. Denn während Platon das Theater verdammte, weil die Schauspieler vorgaben etwas anderes als sie selbst zu sein und somit dem platonischen Gebot zuwiderhandelten, demzufolge jeder im Staat ausschließlich das Seine zu tun habe,[145] interessiert sich Rancière gerade für Möglichkeiten, die sich aus der spezifisch theatralen Verdopplung der Handlungs- und Wahrnehmungsweisen eröffnen. Zum einen betont er mit der Metapher der Bühne,

> »dass die Einteilungen, die dem Ein- bzw. Ausschluss zugrunde liegen, meist nicht ausgesprochen werden, sondern sich in habituellen Handlungs- und Wahrnehmungsmustern verbergen. Demonstrieren, markieren und entnaturalisieren kann man sie nur dadurch, dass man sie sinnlich erfahrbar macht.«[146]

Zum anderen ermöglicht das Theater die Einnahme und das Spiel von Rollen, die sich nicht mit der eigenen Existenz decken und beide aber durch die Rollenmaske miteinander verbinden. Die Etablierung einer politischen Bühne zieht insbesondere eine Verdopplung bzw. Vervielfachung der Personen nach sich – und markiert dadurch einen Unterschied zur dialogischen Situation des kommunikativen Handelns. Die Verdopplung oder gar Vervielfachung der Personen auf der politischen Bühne drückt sich – zusätzlich zum Sprechen in der ersten und zweiten Person – durch die Einnahme der Sprecherposition der dritten Person aus.[147] Als Person, die den Standpunkt der Beobachtung und Objektivierung einnehmen kann, legt die dritte Person die Beziehung und die Aussagen zwischen der ersten und zweiten Person ebenso offen, wie sie diese kommentieren kann.

---

145 Vgl. Hallward, Peter: Staging Equality. Rancière's Theatrocracy and the Limits of Anarchic Equality. In: Rockhill, Gabriel/Watts, Philip (Hg.): *Jacques Rancière. History, Politics, Aesthetics*. Durham/London 2009, 140-157.

146 Sonderegger, Ruth: Einheit, Zweiheit, (Un-)Gleichheit. Blinde Flecken – nicht nur bei Rancière. In: *31. Das Magazin des Instituts für Theorie* 14/15 (2020), 112-118, hier: 116 (kurz: Sonderegger 2010b).

147 Vgl. DU, 58f.

> »Der Gebrauch der dritten Person holt die Aussagen der Gesprächspartner aus ihrem Funktionszusammenhang, um sie auf eine Bühne zu bringen, auf der die eingespielten Aussagen nicht mehr funktionieren, die Ordnung des gegebenen Diskurses unterbrochen ist und die Sprecherrollen nicht bereits von den Verhältnissen vorgegeben sind.«[148]

2. Des-Identifizierung

Die Einnahme einer theatralen Sprecherposition setzt damit einen Prozess politischer Des-Identifizierung in Gang, insofern sich jede Subjektivierung dem Prozess einer polizeilichen Identifizierung widersetzt.[149] Dabei werden Identitäten von ihrem naturalisierten, polizeilichen Ort losgerissen, wobei sich dieses Losreißen weniger als vollständige Abwehr versteht, denn als Umformung einer Identität in eine streitbare, uneindeutige Identität. Die Eindeutigkeit der polizeilichen Zuordnung wandelt sich in eine Mehrdeutigkeit, die »der Zählung der polizeilichen Logik widerspricht.«[150] Deutlich wird an dieser Stelle, dass sich Rancière in seiner Konzeption von Subjektivierung im Unterschied zu anderen Konzeptionen der Subjektivierung, wie man es beispielsweise bei Michel Foucault, aber auch bei Louis Althusser oder Judith Butler finden kann, für die »Herausbildung einer widerständigen Handlungsfähigkeit«[151] interessiert. Damit trennt seine Konzeption von Subjektivierung die Widerständigkeit gegenüber einer Ordnung von der Subjektivation, d.h. der Art wie eine Ordnung Subjekte überhaupt erst ins Leben ruft bzw. unterwirft.[152] Diese Funktion übernimmt in Rancières Konzeption die Polizei.

---

148 Kertscher, Jens: Das ›Unvernehmen‹ als Figur der Anerkennung? In: Hetzel, Andreas/Quadflieg, Dirk/Salaverría, Heidi (Hg.): *Alterität und Anerkennung*. Baden-Baden 2011, 55-62, hier: 61.

149 Vgl. DU, 49.

150 Ebd., 47.

151 Raimondi, Francesca: Subjektivierung. In: Comtesse/Flügel-Martinsen/Martinsen 2019, 622-632, hier: 623.

152 Vgl. Wetzel, Dietmar/Claviez, Thomas: *Zur Aktualität Jacques Rancières. Einleitung in sein Werk*. Wiesbaden 2016, 163.

Konkret gesprochen entstehen politische Subjekte, wenn nicht mehr eindeutig ist, was unter einer bestimmten Identität wie beispielsweise ›Bürger‹, ›Arbeiter‹, ›Frau‹ etc. verstanden wird. Diese Namen werden mehrdeutig, indem sie mit einem anderen Namen gleichgesetzt werden und zu dem in der polizeilichen Ordnung keine Verbindung besteht, wie beispielsweise zwischen dem ›Proletarier‹ als Mitglied eines nicht klar umrissenen Kollektivs und dem Subjekt eines Berufsstandes.[153] Die Gleichheit wird dabei negativ über die Abwesenheit von Gleichheit eingeführt, d.h. das politische Subjekt konstituiert sich durch die Behauptung einer Gleichheit gerade dort, wo diese Gleichheit faktisch nicht gegeben ist.[154] Die Setzung der Gleichheit führt infolgedessen dazu, dass Subjekte nicht mehr mit sich zur Deckung kommen. Stattdessen entsteht ein Abstand in der polizeilichen Ordnung, sodass sich politische Subjekte »im Intervall zwischen verschiedenen Subjektnamen«[155] etablieren können. Eine Subjektivierung entzieht sich somit dem fixierenden Zugriff des polizeilichen Erkennens. Politische Subjekte werden daher auch anders als bei Michel Foucault, nicht durch den Diskurs formiert, sondern sie entstehen, indem Identitäten durch eine »widerständige Beziehung gegenüber einer sinnlichen Zuteilung an Orte und Zeiten«[156] verfügbar werden. Die Pole, zwischen denen das politische Subjekt erscheint, sind folglich auch nicht das Nichts jenseits des Diskurses und der Diskurs, sondern eben jenes prekäre Intervall zwischen verschiedenen Subjektnamen. Gegenüber Foucaults Arbeiten zur Subjektgenese, die zwischen Unterwerfung und Ermächtigung oszilliert, fokussiert Rancière mit dem Begriff der Subjektivierung auf die Möglichkeiten von Ermächtigung und Emanzipation, was ihm nicht zuletzt von Seiten Slavoj Žižeks den Vorwurf eingebracht hat, die Dimension von Gewalt zu unterschätzen.[157]

153 Vgl. DU, 49f.
154 Vgl. Böttger 2014, 230.
155 HD, 72.
156 Böttger 2014, 233.
157 Vgl. Davis 2014, 145-156.

Mit dem Begriff der Subjektivierung verbindet Foucault ferner ein intimes Verhältnis des Subjekts zu sich selbst,[158] Rancière hingegen interessiert sich nicht für einzelne Individuen, sondern, ähnlich zu Laclaus und Mouffes Idee diskursiver Sprecherpositionen, zeichnet sich seine Idee der Subjektivierung durch eine Bewegung der Verallgemeinerung aus.[159] Dabei rekurrieren politische Subjekte nicht auf stabile Identitäten, sodass eine Subjektivierung auf eine fortschreitende, gesellschaftliche Inklusion zielen würde. Politische Subjekte setzen eher am Ungedachten, Unvorstellbaren eines polizeilichen Diskurses an.[160] Daher betont Rancière immer wieder, dass es ihm nicht um die Anerkennung bereits existierender Subjekte geht, sondern dass sich durch den Prozess der Subjektivierung bestimmte, allen zugängliche Subjektpositionen ausbilden. Erst so und nicht durch die Anerkennung vor- oder außerpolitischer Subjekte transformiert sich der polizeiliche Rahmen.[161] Angesichts der empirischen Beispiele, die Rancière wählt, scheint dieser Anspruch fragwürdig. So sind Frauen, Arbeiter, Schwarze, Sklaven etc. unabhängig von politischen Kämpfen durchgehend identifizierbare Identitäten gewesen und es stellt sich die Frage, ob zu ihrer früheren Identität nicht einfach ›nur‹ die politische Teilhabe addiert wurde. Möchte Rancière seine Anforderung an eine gelungene Subjektivierung aufrechterhalten, darf diese nicht einfach die Aufnahme einer weiteren Identität in den polizeilichen Rahmen bedeuten, sondern es müsste deutlich werden, inwiefern das Feld des Sinnlichen im Ganzen rekonfiguriert wurde, sodass ›Frau sein‹ oder ›Arbeiter sein‹

---

158 Vgl. Oberprantacher/Siclodi 2016, 14-19.

159 Das beinhaltet meines Erachtens auch, dass jedes Individuum an einer Vielzahl von politischen Subjektpositionen teilhaben kann, z.B. Frau und Arbeiterin und Migrantin etc.

160 Vgl. Krasmann 2015, 74.

161 Im Rahmen der philosophischen Diskussion um Anerkennung werden Rancières Schriften als ein Beitrag gelesen, Anerkennung voraussetzungslos und vor allem als konfliktuelle Anerkennung zu verstehen. Vgl. Ingram, James D.: The Subject of Politics of Recognition: Hannah Arendt and Jacques Rancière. In: Bertram, Georg W./Celikates, Robin/Laudou, Christophe et al. (Hg.): *Socialité et reconnaissance. Grammaires de l'humain*. Paris 2007, 229-245.

nach einer gelungenen Subjektivierung etwas ganz anderes bedeuten würde.

Damit hängt zusammen, dass politische Subjekte, um als solche erkannt zu werden, ihre Forderungen so artikulieren müssen, dass sie die Partikularität ihrer Situation überschreiten. Die Ungerechtigkeit, die jemand erfährt, muss

> »als ein Fall dargestellt [werden], in dem das Axiom der Gleichheit selbst verletzt und verneint wird. Die Ungerechtigkeit wird in der Form des Unrechten so zu einem Fall, der prinzipiell alle betrifft, ein Ort, an dem sich, um einen partikulären gesellschaftlichen Mißstand abzuschaffen, ein Universum aller konstituiert.«[162]

Erst wenn ersichtlich wird, dass die Forderung der Gleichheit eben nicht nur eine konkrete Ungerechtigkeit ist, die ein partikulares Individuum erfährt und die sich im Rahmen der polizeilichen Ordnung lösen ließe, sondern wenn klar wird, dass es sich um eine Forderung universaler Gleichheit handelt, entstehen politische Subjekte, deren Charakteristikum darin besteht, dass sie – offen und uneinheitlich – jedem die Möglichkeit bieten, sich dazuzählen.[163] So tragen politische Subjekte einerseits den Stempel des Partikularen, von dem aus sich ihre politische Forderung entzündet, doch andererseits erhalten sie, indem sie eine universelle Perspektive ermöglichen, die die Gleichheit aller adressiert, exemplarischen Charakter.

3. Streithandel

Noch deutlicher – in geradezu verklausulierter Form – wird der Einsatz einer universellen Perspektive, in der Figur des Syllogismus, auf

---

162 Riha 1997, 165.

163 Der universelle Charakter einer Forderung scheint mir besonders wichtig mit Blick auf die Frage, ob Rancière politische Forderung normativ unterscheidend bewerten kann. Denn gerade am Kriterium der radikalen Gleichheit für alle scheitern meines Erachtens rassistische, nationalistische Forderungen, insofern sie ihre politischen Forderungen nicht so artikulieren können, dass sich jeder Beliebige dazuzählen kann.

die Rancière an verschiedenen Stellen hinweist.[164] Zugleich ist das syllogistische Verfahren Ausdruck des politischen Streihandels. Allgemein dient ein syllogistisches Verfahren dazu, Subjekten ein Prädikat zu- oder abzusprechen. Der Syllogismus besteht dabei aus einer universellen und einer partikularen Prämisse sowie einer Schlussfolgerung. Rancière wendet den Syllogismus nun in eine politische Form: »Le syllogisme est donc simple : dans la majeure, il y a ce que dit la loi ; dans la mineure, ce qui se dit ou se fait par ailleurs, un fait ou une phrase qui contredit l'affirmation juridico-politique fondamentale de l'égalité.«[165] Die Konfrontation beider widerstreitender Prämissen bietet verschiedene Interpretationsmöglichkeiten. Ein gängiger kritischer Diskurs bewertet die Formalität der Gesetzestexte gegenüber der Realität der Gesellschaft so, »daß sich hinter den formellen Gleichheits- und Freiheitspostulaten der demokratischen Ordnung eine gesellschaftliche Wirklichkeit [verbirgt], die Ungleichheiten und Unterwerfung, das Gegenteil des Proklamierten, [produziert].«[166] Und die Handlungsalternativen im Anschluss an eine solche Lesart beschreibt Rado Riha entweder in einem naiven Illusionismus oder im revolutionären Versuch, die Formalität der Gesetze hin zur Wirklichkeit zu durchbrechen. Für Rancière verfehlt dies jedoch die Realität politischen Handelns. Stattdessen möchte er eine dritte Handlungsform stark machen, die sich gerade die Diskrepanz zwischen der Formalität der Gesetzestexte und dem Realen der Gesellschaft zunutze macht. Die Formalität der Demokratie wäre nicht mehr in ihrer illusorischen Dimension zu entkleiden und an die Realität anzupassen, sondern es ginge darum, den Abstand zwischen beiden dramaturgisch zu inszenieren.[167]

Dazu unterscheidet Rancière nicht mehr zwischen Satz und Fakt, zwischen Form und Realität, stattdessen werden beide Prämissen völlig gleichwertig aufgefasst. Der Text der Gesetze ist für Rancière daher nicht die Illusion der politischen Gemeinschaft. »Er ist vielmehr jenes

164 Vgl. Marchart 2011, 133.

165 ABP 1998, 86f.

166 Riha 1997, 163.

167 Vgl. Rancière 1997b, 103.

Minimum an Gleichheit, das im Feld der Erfahrung existiert, das wahrnehmbare Minimum, von dem aus es möglich ist, eine wahrnehmbare polemische Darstellung der Gleichheit in der Ungleichheit zu konstituieren.«[168] Der Gesetzestext oder die Menschenrechte dienen

> »dann nicht dazu, eine unhintergehbare Grundlage zu schaffen, ein Fundament, auf dem weitere Argumente legitimiert werden können, sondern dazu, einen Streit zu eröffnen, in dem darüber verhandelt wird, was diese Rechte bedeuten, in welchen Fällen sie zutreffen, wer überhaupt dazu zählt und an welchen Orten.«[169]

Folglich interessiert sich Rancière einzig für die Handlungsfolgen, die sich aufgrund einer Gleichsetzung von Text und Fakt ergeben können.

Der Syllogismus bildet in der politischen Diskussion nun gewissermaßen die argumentative Matrix, die in einer Handlungssequenz praktisch zu *verifizieren* ist. Hält man am (universellen) Obersatz fest, verbindet sich in der Handlungspraxis »[…] la démonstration de l'égalité […de] la logique syllogistique du *ou bien/ou bien* (sommes-nous ou non des citoyens, des êtres humains etc.) à la logique paratactique d'un ›nous le sommes *et* nous ne le sommes pas‹.«[170] Die syllogistische Schlussfolgerung entscheidet sich dann nicht mehr zweiwertig zwischen Zuerkennung und Aberkennung, sondern sie öffnet einen dissensuellen Raum. Indem der kontradiktorische Gegensatz zwischen den beiden Prämissen nicht mehr logisch, sondern dramaturgisch aufgefasst wird, eröffnet sich die Möglichkeit einer konträren Schlussfolgerung. Dadurch können sich politische Subjekte sowohl eingeschlossen, und damit existierend, als auch ausgeschlossen, und damit nicht existierend, zeigen. Parataktisch konstituieren sich politische Subjekte als nicht-identische Subjekte.[171]

Die Verdopplung der Begriffe von Sein und Nicht-Sein, bzw. Haben oder Nicht-Haben gewisser Rechte verifizieren politische Subjekte in

168 Ebd., 104.

169 Böttger 2014, 244.

170 ABP, 120f.

171 Vgl. Deranty 2003, k.A.

mimetischen Handlungen oder Sprachakten, indem sie handeln ›als ob‹ sie die reklamierten Rechte hätten bzw. politisch existierten. Denn im Handeln ›als ob‹ sie die Rechte haben, die sie nicht haben, emanzipieren sich politische Subjekte und demonstrieren gleichzeitig, dass sie nicht die Rechte haben, die sie aufgrund der Gleichheit aller haben sollten. Die Praxis der Mimesis, durch die Subjekte ihnen unmögliche mögliche Handlungen ausführen, unterfüttert letztlich die Des-Identifizierung und führt zum Verschwimmen der polizeilich aufgeteilten Räume. Ein politisches Subjekt existiert daher »as such when he engages in the pragmatic personification of that paradoxical, or paratactical identity that is non-identical.«[172] Veranschaulichend dient Rancière das Beispiel Olympe de Gouges', die während der Französischen Revolution um die gleichberechtigte Anerkennung der Frauen als Bürgerinnen kämpfte.[173] Im Zuge dessen findet sich in ihrer *Erklärung der Rechte der Frau und der Bürgerin* der Artikel 10, der besagt, dass Frauen, die das Recht hätten, das Schafott zu besteigen, gleichermaßen das Recht haben müssen, die Tribüne zu besteigen. Dabei bezieht de Gouges sich auf jene Situationen, in denen Frauen als Feindinnen der Revolution zum Tode verurteilt wurden und in denen sich ihr natürliches Leben als ein politisches Leben erwies. Diese politisch gleichberechtigte Situation setzt sie in ein Verhältnis mit der Negierung dieser Gleichheit in der Vorenthaltung einer politischen Stimme. Doch, so die Suggestion dieser Parataxe, wenn Frauen unter der Guillotine ebenso gleich sind, wie die Männer, wenn ihr nacktes Leben politisch ist, dann gibt es auch keinen Grund ihnen das Recht auf die gesamte politische Gleichheit vorzuenthalten.[174] Auch wenn die Gesetzgeber diese Schlussfolgerung nicht gehört haben, so hat de Gouges dennoch eine Demonstration davon geliefert, dass Frauen ebenso politisch argumentieren können, dass sie ebenso politische Erklärungen verfassen können, ja dass sie genauso politisch handeln können wie die Männer.

172 Ebd., k.A.
173 Vgl. HD, 73f.
174 Vgl. Rancière 2011, 482f.

Rancière entwickelt damit eine Logik des politischen Handelns, das im Unterschied zu Habermas Logik des kommunikativen Handelns immer gleichzeitig Argumentation und Metapher ist: »[d]ie Argumentation, die zwei Ideen aufeinander folgen, und die Metapher, die eine Sache in einer anderen sehen lässt […].«[175] Indem Politik an der Grenze dessen arbeitet, was wahrnehmbar und artikulierbar ist, kann sie sich nicht auf die Möglichkeiten der Argumentation beschränken, die innerhalb einer gegebenen Aufteilung des Sinnlichen vorhanden sind. In deren Grenzen lassen sich Sprachfehler und Missverständnisse argumentativ klären, doch der Rahmen selbst lässt sich argumentativ nicht transzendieren. Erst in der Berührung mit metaphorischen Handlungen lassen sich die sprachlichen Grenzen sprengen, thematisieren, überbrücken, denn die Metapher besitzt die Kapazität zwei Dinge miteinander zu verbinden, die (logisch) nicht miteinander verbunden sind. Politische Akte sind für Rancière daher immer sowohl innerweltliche Argumentation als auch poetische Metaphern der Weltöffnung.[176] »L'expérience démocratique est ainsi celle d'une certaine esthétique de la politique. L'homme démocratique est un être de parole, c'est-à-dire aussi un être poétique […]. "»[177]

Die politische Subjektivierung bricht somit alltägliche Situationen auf – sie spaltet, verdoppelt, sie versinnlicht und »de-realisiert«[178] unsere vertraute Wirklichkeit und lässt so neben einer existierenden Ungleichheit eine noch nicht verwirklichte Gleichheit aufscheinen.[179] Dabei lässt sich dieser Prozess der Subjektivierung grundlegend ästhe-

---

175 DU, 68.

176 Vgl. DU, 68.

177 ABP, 65f.

178 Völker, Jan: Communist Education. In: Smith, Jason/Weisser, Annette (Hg.): *Everything is in Everything. Jacques Rancière between Intellectual Emancipation and Aesthetic Education.* Zürich 2011, 64-78, hier: 76 (Völker 2011b). Allerdings verwendet Völker hier den Begriff der De-Realisierung in Bezug auf Kunstwerke.

179 vgl. Kleesattel, Ines: Kunst und Kritik. Das Problem in Rancières politischer Kunsttheorie und eine Erinnerung an Adorno. In: Emmerling, Leonard/Kleesattel, Ines/Bartmann, Christoph et al. (Hg.): *Politik der Kunst. Über Möglichkeiten das Ästhetische politisch zu denken.* Bielefeld 2016, 175-189, hier: 177.

tisch verstehen: durch die Existenz sinnlicher Räume, in der Existenz hybrider Subjekte, die sich im theatralen Modus des ›als ob‹ artikulieren, und in einem Sprechen, das Argument und Metapher verbindet. Gleichwohl ist durch den Prozess der Subjektivierung lediglich ein dissensueller Raum eröffnet, der den Erfolg einer politischen Forderung nach Teilhabe im Sinne einer langfristigen Einschreibung oder einer Neuaufteilung des Sinnlichen nicht garantiert. Denn durch die politische Subjektivierung konstituiert sich eine politische Gemeinschaft auf Basis einer Nichtgemeinschaft, nämlich genau an dem Ort, an dem es kein Gemeinsames und d.h. keine Gleichheit gibt. So eröffnet die Subjektivierung eine Gemeinschaft, die auch diejenigen einschließen möchte, »die im Ausschluss bislang kein für den gesellschaftlichen status quo bedrohliches Problem gesehen haben.«[180] Damit verlangt die Gemeinschaft die Zustimmung gerade von demjenigen, der sich nicht anerkennt.[181] Mit anderen Worten ist die politische Gemeinschaft zunächst einmal eine Gemeinschaft des Anspruchs.

3.4 Wie ist eine politische Situation möglich? Zur Politik der Ästhethik

Eindeutig verortet Rancière sich mit dem Konzept der politischen Subjektivierung auf der Seite der politisch Unterdrückten, ja man könnte sagen, sein ganzes politisches Schreiben stellt sich in den Dienst der Unsichtbaren und Ungehörten, um zu zeigen, dass diese sehr wohl die gleiche Fähigkeit zur Politik besitzen wie alle anderen. Dennoch stellt sich die Frage, ob Rancière die Möglichkeiten emanzipativen Handelns nicht zu hoch und zu unproblematisch einschätzt.[182] Insbesondere aus

180 Sonderegger 2010a, 37.

181 Vgl. DU, 101.

182 In einer deutlichen Absetzung von Althusser behauptet Rancière immer wieder, dass es niemals das Problem der Beherrschten war, »sich der Mechanismen der Beherrschung bewusst zu werden.« Rancière, Jacques: *Der emanzipierte Zuschauer.* Wien 2009, 76. (kurz: EZ).

einer postkolonialen Perspektive bzw. im Anschluss an Gayatri Chakravorty Spivaks Frage nach den Sprechmöglichkeiten der Subalternen werden Bedenken gegenüber einem Imperativ des Optimismus in Rancières Konzeption politischer Subjektivierung geäußert.[183] Zum einen bringt die politische Subjektivierung zunächst eine Gemeinschaft des Anspruchs hervor, deren Anerkennung völlig unsicher ist. Dies mag zunächst unproblematisch erscheinen, insofern die Anerkennung politischer Forderungen immer unsicher ist. Zum anderen stellt sich jedoch die Frage, woher die Anteilslosen den Impuls und die Ressourcen für ihre politische Subjektivierung nehmen, wenn sie diese doch von einer jeweils bestehenden Aufteilung des Sinnlichen beziehen müssen? Insbesondere stellt sich diese Frage, wenn Rancière die Polizei als ein derart umfassendes Regime beschreibt, das eben nicht nur institutionelle Strukturen regelt, sondern eine Ordnungsinstanz ist, die bis in die Wahrnehmung des Einzelnen wirkt. Wie kann ein Riss in der polizeilichen Ordnung entstehen, der Politik ermöglicht? Oder noch anders gefragt: »Was macht die Erfahrung und die Erfahrbarkeit eines Unrechts aus, die sich doch offensichtlich abseits der Ordnung manifestiert und erst noch zur Sprache kommen muss?«[184]

Was ist die Politik der Ästhetik?

Es ist diese Problematik, die zur Frage der Politik der Ästhetik bzw. zur Frage nach der Politizität des Sinnlichen führt. Denn die Politik der Ästhetik wurde in dieser Arbeit als notwendiges Komplement zu einer Ästhetik der Politik mit dem Verweis eingeführt, dass erst das Zusammenspiel beider die Frage der Politik in Rancières Denken umfänglich erschließen lässt. Im Versuch diese beiden Aspekte notwendig verbunden zu denken, versucht die vorliegende Arbeit einen Schritt weiter zu gehen, als solche Ansätze, die hauptsächlich eine Analogie zwischen dem Bereich der Ästhetik und dem der Politik in Rancières

183 Vgl. Sonderegger 2010b, 117.

184 Krasmann 2015, 81.

Werk herausstellen,[185] und folglich zu plausibilisieren, warum der Politik der Ästhetik eine konstitutive Rolle im politischen Prozess eingeräumt werden muss.

Was also versteht Rancière unter einer Politik der Ästhetik? Wie trägt eine Politik der Ästhetik zur Entstehung politischer Subjektivierung bei? Und wie sind Politik der Ästhetik und Ästhetik der Politik miteinander verbunden?

Literarizität und die politische Macht der Worte

Rancières Auseinandersetzung mit ästhetischen Gegenständen und Praktiken der Kunst, der Literatur, dem Film und der Musik rückt erst relativ spät in seiner wissenschaftlichen Biografie, nach dem Erscheinen von *Das Unvernehmen*, d.h. ab ca. 1995 ins Zentrum seines Denkens.[186] Dennoch lassen sich einige Motive und insbesondere eine Auseinandersetzung mit der Wirkungsmacht der Wörter bereits früher finden: zum einen in einer kritisch-produktiven Lektüre Platons in *Der Philosoph und seine Armen* (1983), zum anderen in dem Buch *Die Wörter der Geschichte* (1992), das eine kritische Auseinandersetzung mit der Geschichtswissenschaft enthält. Angesichts des Umbruchs von einer Ereignisgeschichte hin zu einer Geschichtsschreibung der langen Zeiträume und Mentalitäten (in Frankreich paradigmatisch durch die *Annales-Schule* repräsentiert) widmet sich *Die Wörter der Geschichte* den Bedingungen unter denen sich die Geschichtsschreibung als wissenschaftlicher Diskurs etabliert. Dabei muss die Geschichtswissenschaft insbesondere ihr Verhältnis zum Wort »Geschichte« klären, denn Geschichte ist ein zweideutiger Begriff, der sowohl die »Geschichte-als-Erzählung« als auch die »Geschichte-als-Wissen« umfasst.[187] Neben der aufscheinenden Verwandtschaft von Fiktion und Wissen ist für die vorliegende Fragestellung vor allem interessant, dass Rancière

185 Vgl. Muhle 2008, 13, aber auch Rancières Selbstverständnis in Rancière 2012a, 86.

186 Vgl. Wetzel/Claviez 2016, 3.

187 Vgl. Muhle 2011, 314.

beide Arten von Geschichtsschreibung einem »Übel der Homonymie« der Sprache ausgesetzt sieht, d.h.

> »der Tatsache, dass ein und dasselbe Wort mehrere Wesen oder mehrere Eigenschaften gleichzeitig bezeichnen kann, dass es Eigenschaften bezeichnen kann, die nicht existieren, aber auch Eigenschaften, die nicht mehr oder noch nicht existieren.«[188]

Doch nicht nur die Wissenschaft ist diesem »Exzess der Wörter«[189] ausgesetzt, gleichermaßen ist das politische Gemeinwesen immer schon von der Macht der Wörter bedroht. In Rekurs auf Thomas Hobbes arbeitet Rancière heraus, wie Hobbes die Bedrohung des politischen Gemeinwesens vor allem in den unscheinbaren Veränderungen der Sprache erkannte: in den Meinungen, den falsch gebrauchten, flottierenden Wörtern, den Scheinnamen oder den unangebrachten Sätzen. »Die Krankheit der Politik ist vor allem die Krankheit der Wörter. Es gibt überflüssige Wörter, Wörter, die nichts bezeichnen, es sei denn Zielscheiben, gegen die sie den Arm der Mörder bewaffnen.«[190]

Jene Bedrohung des Gemeinwesens, die Hobbes in der so unbedeutend erscheinende Devianz der Wörter entdeckt, findet Rancière auch in Platons Kritik der Schrift vorgeprägt. So unterscheidet dieser zwischen der Rede, d.h. der gesprochenen, lebendigen Sprache und der geschriebenen Schrift.[191] Während die Rede sich stets auf adäquate, adaptive Weise an ihre Hörer wendet (heutzutage denke man an Lehrer, die ihren Lehrstoff für ihre Schüler ›aufbereiten‹, oder Politiker, die ihre Wähler ›abholen‹), kann die Schrift zwischen ihren Lesern nicht unterscheiden. Für Platon ist die Schrift daher ebenso stumm wie geschwätzig: stumm, da sie immer die gleiche Sache bedeutet und auf jede Frage dieselbe Antwort gibt; geschwätzig, weil sie sich überall, an alle und jeden wendet. Die Schrift als materielles Artefakt steht damit für eine

---

188 Rancière, Jacques: *Die Wörter der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens.* Berlin 2015, 64 (kurz: WG).

189 Ebd., 51.

190 WG 44.

191 Vgl. Rancière 2012a, 43f.

Ausnahme in der gesellschaftlichen Ordnung, insofern sie sich einer regulierten Übertragung entzieht,[192] weil sie nicht weiß, »zu wem sie spricht, das heißt mit wem man sprechen darf, wer zur Teilhabe am *Logos* zugelassen ist und wer nicht.«[193] Und indem die Schrift derart »die Verhältnisse zwischen der Ordnung des Diskurses und der Ordnung gesellschaftlicher Beschäftigungen«[194] durcheinanderbringt, stellt sie eine Bedrohung der gesellschaftlichen Ordnung dar. Darin liegt ihr politisches Potenzial.

Rancière fasst nun die politische Macht und den Exzess der Wörter und der geschriebenen Schrift unter dem Begriff der »Literarizität«[195]. Die Literarizität verweist einerseits auf die Unmöglichkeit, den sprachlichen Sinn letztgültig zu verwurzeln, d.h. sie macht den Abstand zwischen den Wörtern, den Dingen und den Körpern bewusst. Andererseits impliziert die Literarizität eine politische Macht der Wörter im Sinne einer Verschiebung,[196] insofern die Wörter die Menschen von ihrer ›natürlichen‹ Bestimmung – und das meint von ihrem Platz in einer gegebenen Aufteilung des Sinnlichen – entfernen. Damit etabliert Rancière die Sprache und ihre materiellen Träger (Bücher, Tafeln, Schriften) als Widerständiges innerhalb einer gesellschaftlichen Aufteilung des Sinnlichen. Daraus folgernd setzt Rancière der aristotelischen Sprachfähigkeit des Menschen die Wirkmächtigkeit der Sprache entgegen, die immer schon über sich hinausstrebt und dadurch den Menschen politisiert:

> »Der Mensch ist ein politisches Tier, weil er ein literarisches Tier ist: nicht, gemäß der aristotelischen Formel, weil er die Sprachfähigkeit besitzt, die es ermöglicht, über das Gerechte und das Ungerechte zu diskutieren, sondern weil er ein Tier ist, das von den Wörtern, vom

192 Vgl. Guénoun, Solange/Kavanagh, James H./Roxanne Lapidus: Jacques Rancière. Literature, Politics, Aesthetics. Approaches to Democratic Disagreement. In: *SubStance* 29 (2000) 2, 3-24, hier: 12f.

193 Rancière 2010a, 62.

194 Rancière 2012a, 44.

195 DU, 48.

196 Vgl. Muhle 2011, 314.

> Überschuss an Wörtern im Verhältnis zu den Dingen, von seinem Schicksal der bloßen Fortpflanzung abgelenkt wird.«[197]

Zwischen die geläufige Dualität von tierischer und vernünftiger Natur positioniert Rancière nun eine dritte, eine literarisch ästhetische Natur des Menschen. Doch wie ist diese Charakterisierung des Menschen als von der Sprache Betroffener zu verstehen? Liefert Rancière damit nicht eine passive, entmächtigende Bestimmung? Denn wie soll man sich das literarische, von der Sprache betroffene Tier zugleich als einen autonom und emanzipativ handelnden Menschen vorstellen?

Die Behauptung eines literarischen Wesens bzw. die Idee der Literarizität soll zunächst so verstanden werden, dass sie eine Antwort auf jene Frage ist, die Rancière als entscheidenden Antrieb seiner Arbeit angibt, nämlich die »Frage nach dem Verhältnis zwischen der Ordnung der Wörter und der Ordnung der Körper«[198]. Literarizität und literarisches Wesen wären demnach Ausdruck eines bestimmten Verhältnisses zwischen den Menschen und den Wörtern, das für die Möglichkeit politischer Ereignisse von entscheidender Bedeutung ist. Es ist genauer zu fragen, wie die Wörter die Menschen ablenken, sich ihrer bemächtigen?

Die Wirkungsweise der Literarizität bzw. den Exzess der Wörter beschreibt Rancière in dem schmalen Band *Die Aufteilung des Sinnlichen* folgendermaßen:

> »Die Aussagen besetzen die Körper und lenken sie in dem Maße von ihrer Bestimmung ab, in dem sie selbst keine Körper – im Sinne von Organismen –, sondern Quasi-Körper – Wortblöcke – sind, die ohne legitimen Vater, der sie bis zu einem adäquaten Adressaten begleiten würde, zirkulieren. Sie stellen auch keine Kollektivkörper her, vielmehr versehen sie die imaginären Kollektivkörper mit Bruchlinien, Linien der ›Entkörperung‹. […] Die Wege der politischen Subjektbildung sind nicht die der imaginären Identifikation, sondern der ›literarischen‹ Entkörperung.«[199]

---

197 Rancière 2012a, 44.

198 WG, 14.

199 ADS, 63.

Dem Motiv des zirkulierenden, herrenlosen Wortes fügt Rancière hier das Motiv der Entkörperung hinzu; eine Entkörperung, die den geschlossenen, polizeilichen Körper des Gemeinwesens durchbricht und so jene Unbestimmtheit, Unentschiedenheit oder Verwirrung entstehen lässt, die eine politische Situation des Unvernehmens charakterisiert.[200] Entscheidend dabei ist, dass Rancière die Entkörperung als literarische Entkörperung beschreibt, so dass die Literarizität nicht auf eine immanente Eigenschaft der Sprache verweist, sondern mit einer literarischen und das bedeutet mit einer ästhetische Verwendung der Sprache verbunden ist. Mit anderen Worten, erst der literarisch-ästhetische Gebrauch der Sprache würde die Literarizität politisch wirksam werden lassen. Worin besteht nun das ästhetisch-politische Desiderat des Sprechens?

Drei Regime der Kunst, drei Weisen des Verhältnisses zwischen Politik und Kunst

Die politische Wirkungsweise künstlerischer Praktiken untersucht Rancière nicht nur in Bezug auf die Sprache, respektive die Literatur, sondern er verfolgt sie in der bildenden Kunst, im Film, im Theater sowie in der Musik. Zugleich entwickelt Rancière den Gedanken einer Politik der Ästhetik losgelöst von der Frage der Politik wie von einzelnen Kunstwerken in einer eigenwilligen Neustrukturierung der Geschichte der Kunst. Denn die Kunst und ihre Erfahrung existieren nicht unabhängig von bestimmten gesellschaftlichen Strukturen. Das bedeutet, dass jede Aufteilung des Sinnlichen der Kunst einen eigenen strukturellen Ort[201] zuweisen wird und folglich die Kunstwerke auf ihre je eigene Weise denken und identifizieren wird.[202] Nach Rancière lassen sich in der Geschichte der Kunst, soweit wir sie bis heute kennen, drei verschiedene Regime der Kunst identifizieren: ein ethisches Regime der Bilder, ein repräsentatives Regime der Kunst und ein ästhetisches Regime der Kunst – und genau genommen bringt erst

200 Vgl. Muhle 2011, 315.
201 Vgl. ebd., 11.
202 Vgl. Rancière, Jacques: *Das Unbehagen in der Ästhetik.* Wien 2007, 16. (kurz: UÄ)

das ästhetische Regime die Idee der Ästhetik hervor.[203] Und obwohl jedes Regime zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt aufgetreten ist, bedeutet dies für Rancière keineswegs, dass sie einander ablösen, ganz im Gegenteil können sie gleichzeitig in immer neuen, unterschiedlichen Konstellationen und Mischformen erscheinen. »[E]in Regime der Kunst ist«, so Rancière, »niemals mit einer Epoche zu identifizieren.«[204]

Das ethische Regime der Bilder

Das erste Regime, das ethische Regime, verbindet sich mit dem Namen Platons und genau genommen kennt es die Idee der Kunst als schöne Kunst nicht.[205] Daher nennt Rancière es auch ethisches Regime der Bilder. Die Kunst ist kein zweckbefreiter, autonomer Bereich der Gesellschaft, sondern sie wird »in Relation zur Wahrheit und dem Ethos der Gemeinschaft«[206] verstanden und diesem untergeordnet. In diesem Sinn hat die Kunst eine didaktische Funktion, sie dient der Erziehung und der Formung der Gemeinschaft. Kunstgegenstände werden daher auf ihren Gebrauch und ihre Wirkungsweise in der Gemeinschaft befragt. Dass diese Betrachtungsweise bis heute virulent ist, erkennen wir beispielsweise in medienethischen Ansätzen, die unter anderem versuchen die Verbreitung und Verwendungsweisen der medialen Bilderflut für die Menschen zu reflektieren. Mit Platon als Gewährsmann für das ethische Regime, steht einer der größten Kunstkritiker am Beginn dieses Regimes, denn Platon beurteilt die Wirkungsweisen der Kunst negativ. Dementsprechend hat Platon das Theater, ebenso wie die Schrift verurteilt, weil beide seiner Einschätzung nach die Ordnung der Gemeinschaft – in der jeder seinen Platz und seine Aufgabe hat – durcheinander bringen. Die Schrift, indem sie, wie bereits erwähnt, sich wahllos jedem zuwendet, das Theater, indem es eine Büh-

---

203 Vgl. Wetzel/Claviez 2016, 61.

204 KW, 73.

205 Rancière schließt sich hier einer Einschätzung Hegels an. Vgl. Wetzel/Claviez 2016, 63.

206 Früchtl 2007, 212.

ne der Täuschung etabliert, auf der die Schauspieler vorgeben jemand anderes als sie selbst zu sein. Daher spricht Platon der Kunst und den Künstlern einen legitimen Ort in der politischen Ordnung ab.[207]

Die Frage der Täuschung oder anders gesagt, die Frage nach der Wahrheit ist das zweite zentrale Kriterium für die Beurteilung der Kunst im ethischen Regime. Auch in dieser Hinsicht bleibt Platon ablehnend, ahmen die Bilder doch immer nur den »bloßen äußeren Schein«[208] nach, wodurch sie die Aufmerksamkeit der Menschen in die falsche Richtung lenken, weg von den unveränderlichen, geistigen Ideen hin zur sinnlichen Welt. An diese Perspektive schließt auch die Frage nach dem Recht oder Verbot oder der Angemessenheit der Darstellung der Götter an. So wird beispielsweise die Statue einer Gottheit im ethischen Regime niemals in Hinblick auf ihre Schönheit betrachtet – diese Frage scheint unsinnig –, sondern alleinig danach, ob es sich um eine wahre Gottheit handelt.[209] »Doch dort, wo der Gottesdienst den Zweck der Statuen und Malereien als Bilder definiert, kann die Vorstellung von einem Spezifischen der Kunst und einer einzigartigen Eigenschaft ihrer ›Werke‹ nicht entstehen.«[210]

Das repräsentative Regime

Die Idee eines eigenständigen Werkes etabliert sich erst mit dem repräsentativen Regime. Mit Aristoteles, der als Gründungsfigur dieses Regimes fungiert, werden die Bilder von der ethischen Frage befreit, indem den Künsten ein eigener gesellschaftlicher Raum zugewiesen wird.

> »Die Besonderheit des repräsentativen Regimes der Künste besteht darin, die Vorstellung der Fiktion von der Vorstellung der Lüge getrennt zu haben. Dieses Regime sondert die Formen der Künste ab von der Ökonomie der gemeinsamen Beschäftigungen und von der

---

207 Vgl. Balke, Friedrich: Die große Hymne an die kleinen Dinge. Jacques Rancière und die Aporien des ästhetischen Regimes. In: Balke/Maye/Scholz 2009, 9-36, hier: 21.

208 ADS, 36f.

209 Vgl. UÄ, 39.

210 ADS, 72.

> Gegen-Ökonomie der Trugbilder, die unter das ethische Regime der Bilder fallen.«[211]

Handlungen in Form eines Gedichts anzuordnen, bedeutet nach Aristoteles' *Poetik* nicht mehr Trugbilder herzustellen, sondern die Produktion verständlicher Strukturen in einem klar abgesteckten Rahmen.[212] Dieser Rahmen ist derjenige der mimetischen Tätigkeiten. Das Prinzip der *Mimesis* fungiert so als ein Sichtbarkeitsregime, insofern es bestimmte Künste – die schönen Künste – aus einem allgemeinen Feld von Tätigkeitsformen isoliert und ihnen somit eine gewisse Autonomie verleiht. Demzufolge spielt die Frage nach der Seinsweise der Bilder keine Rolle mehr und die Frage ihrer Ver- bzw. Anfertigung rückt in den Vordergrund.[213] Und obwohl die *Mimesis* nach außen einen autonomen Bereich der schönen Künste absteckt, formuliert sie nach innen eine Reihe von Regeln und Normen, nach denen einerseits »die Nachahmungen als rechtens zu einer Kunst zugehörig erkannt«[214] und auf ihre Qualität hin beurteilt werden können. Andererseits können diese Normen »nur im Zusammenhang mit einer generellen Ordnung der Tätigkeitsformen und der Beschäftigungen«[215] verstanden werden. Wenn beispielsweise Aristoteles die Höherwertigkeit der Dichtung, als Nachahmung (Imitation) handelnder Menschen, gegenüber der Geschichtsschreibung, die nur die empirischen Tatsachen aufzeichnen kann, behauptet, dann nur weil die Dichtung jene Überlegenheit des handelnden, aktiven Lebens gegenüber dem bloßen empirischen Leben ausdrückt, die Aristoteles' Bild gesellschaftlicher Ordnung insgesamt zugrunde liegt.[216] Die inneren Normen der *Mimesis* erschließen sich nach Rancière daher nur,

---

211 ADS, 57.

212 Vgl. ebd. Für eine umfassende Einführung in die *Poetik* Aristoteles' siehe Schmitt, Arbogast: Einleitung. Zur Poetik der Aristoteles. In: Aristoteles: *Poetik*. Berlin 2008, 45-137.

213 Vgl. ADS, 37.

214 Ebd., 38.

215 Ebd., 38.

216 Rancière, Jacques: *Politik der Literatur.* Wien² 2011, 21.

wenn man sie mit einer allgemeinen Aufteilung der gemeinschaftlichen Tätigkeiten in Zusammenhang setzt.

Die mimetischen Regeln definieren folglich, wie einer Materie eine bestimmte Form aufgeprägt werden kann, welche Gegenstände kunstwürdig und wie ein kunstwürdiger Gegenstand oder Sujet behandelt und dargestellt werden darf. Derart stellt die *Mimesis* die Matrix künstlerischer Produktion. Dementsprechend entfaltet sich eine Hierarchie der Gattungen, die nach Rancière jene Künste bevorzugt, die ein Primat des Wortes und der Handlung implizieren;[217] eine Unterscheidung zwischen edlen und unedlen Sujets, die eine Hierarchie der Genres nach sich zieht und beispielsweise die Überlegenheit der Tragödie über die Komödie begründet. Und nicht zuletzt schlägt sich die Hierarchisierung in der Wahl der Darstellungsmittel nieder, sodass ein Historiengemälde etwa eine völlig andere Größe als ein Genrebild besitzen muss oder eine bestimmte Farbe bestimmten Sujets vorbehalten ist.

Entscheidend aber ist, dass die Normen der *Mimesis* eine Übereinstimmung zwischen einer künstlerischen Herstellungsweise (einer *Poiesis*) und einer sinnlichen Wahrnehmungsweise (einer *Aisthesis*) produzieren, sodass eine Tragödie zum Beispiel Gefühle des Mitleids und der Ernsthaftigkeit auslöst.[218] Allein durch diesen Einklang von Produktion und Rezeption gelingt es den schönen Künsten eine analoge pädagogische Funktion auf die Gemeinschaft auszuüben, wie sie auch Platon für die Kunst im ethischen Regime gefordert hat.

---

217 In diesem Sinne interpretiert Rancière die Eroberung der dritten Dimension durch die Malerei auch nicht als die Entdeckung der Perspektive, sondern als Möglichkeit, von da an die entscheidenden Augenblicke einer Handlung darstellen zu können. Vgl. ADS, 30f. Ein ähnliches Beispiel zur Diskussion der Gattungen stellt auch Lessings Schrift des *Laokoons* dar, in der die Höherwertigkeit der Zeitkünste über die Raumkünste diskutiert wird.

218 Vgl. UÄ, 20, sowie Schwarte, Ludger: Jacques Rancière. In: Busch, Kathrin/Därmann, Iris (Hg.): *Bildtheorien aus Frankreich. Ein Handbuch.* München 2011, 347-360, hier: 349.

Das ästhetische Regime der Kunst und die Politik der Ästhetik

Das dritte und letzte Regime, das Rancière in seiner Theoretisierung der Kunst vorschlägt – das ästhetische Regime – bringt nun eigentliche die Idee der Ästhetik erst hervor. Zugleich ist es dasjenige Regime, das Rancière am meisten fesselt und dem er zahlreiche Schriften gewidmet hat.

> »›Ästhetik‹ ist das Wort, das den einzigartigen, schwierig zu denkenden Knoten benennt, der sich vor zweihundert Jahren zwischen der Erhabenheit der Kunst und dem Geräusch einer Wasserpumpe, zwischen einem verschleierten Streichertimbre und dem Versprechen einer neuen Menschheit gebildet hat. Das Unbehagen und das Ressentiment, das es heute hervorruft, dreht sich immer eigentlich um diese zwei Beziehungen: der Skandal einer Kunst, die in ihren Formen und Orten das ›Beliebige‹ der Gebrauchsobjekte und die Bilder des banalen Lebens aufnimmt; die exorbitanten und lügnerischen Versprechen einer ästhetischen Revolution, die die Formen der Kunst in Formen eines neuen Lebens umwandeln wollte.«[219]

In nuce versammelt dieses Zitat aus *Das Unbehagen in der Ästhetik* alle Elemente, welche das ästhetische Regime nach Rancière beinhaltet und dessen Politik begründet. Eine Politik, die – so soll im Folgenden deutlich werden – nicht in Funktionen gründet, die an die Kunst von außen herangetragen werden, sondern eine Politik, die die Kunst als Skandal und Versprechen aus sich selbst hervorbringt.

Entstanden an der Schwelle des 18. zum 19. Jahrhundert bricht die Kunst mit den »Regelpoetiken«[220] des repräsentativen Regimes. Durch die Loslösung von den Regeln und Hierarchien des repräsentativen Regimes »befindet sich nun [alles] auf dem gleichen Niveau, Große und Kleine, wichtige Ereignisse und unbedeutende Episoden, Menschen und Dinge.«[221] Kurz, alles Beliebige kann zum Gegenstand der Kunst werden. Konkret gesprochen bedeutet dies, dass nicht nur

---

219 UÄ, 24.

220 Kleesattel 2016, 177.

221 Rancière, Jacques: *Politik der Bilder*. Zürich² 2009, 139.

ein Heuhaufen ebenso darstellungswürdig wie ein Herrscher wird, gleichermaßen impliziert es eine »Demokratisierung der Darstellungsweisen«[222], sodass beispielsweise ein einfaches Dorfbegräbnis mit denselben stilistischen Mitteln behandelt werden kann wie das erhabene Sujet eines Herrschaftsbegräbnisses.[223] Derart sprengt die Kunst des ästhetischen Regimes die Regeln der *Mimesis*, die doch eigentlich ihre Autonomie garantieren sollten. Doch wenn die Kunstwerke sich nun nicht mehr durch bestimmte Herstellungsregeln von den Gegenständen des Lebens unterscheiden, wie lassen sie sich identifizieren? Und worin besteht ihre Autonomie?

Rancière behauptet nun, dass sich die Kunstgegenstände auf zweifache Weise identifizieren lassen: durch eine spezifische Seinsweise der Objekte und die Entstehung eines ästhetischen Sensoriums. Die besondere Seinsweise der Gegenstände der Kunst deutet sich im Schlagwort des Realismus an, unter dem sich der Bruch mit dem repräsentativen Regime in der Literatur und Malerei vollzogen hat.[224] Denn im ästhetischen Regime treten genau jene stummen, unbeachteten Dinge in Erscheinung, die im repräsentativen Regime keinen Platz haben. Deutlich zeigt sich dies für Rancière in der Literatur Flauberts, Prousts oder Hugos, die sich der Beschreibung noch des kleinsten Details zuungunsten eines Primats der Handlung widmeten. Denn durch die Aussetzung der Handlung treten die Dinge in ihrer rohen Präsenz in Erscheinung,[225] als etwas Sinnliches, das zugleich aus dem Sinnlichen (im Sinne einer Aufteilung des Sinnlichen) herausgefallen ist.[226] Derart suspendieren

222 Kleesattel 2016, 177.

223 Mit seinem *Begräbnis von Ornans* schuf Gustave Courbet ein programmatisches Bild für einen malerischen Realismus und verursachte damit einen Skandal, weil es offensichtlich gegen die darstellerischen Regeln der *Académie royale des Beaux-Arts* verstoß.

224 Zugleich ist der Realismus auch der entscheidende Einsatz des ästhetischen Regimes gegen den Begriff der künstlerischen Moderne, deren Beginn gerne mit der Abstraktion gesetzt wird. Rancière hält den Begriff der Moderne wie den der Postmoderne jedoch für unbrauchbar. Vgl. ADS, 41-49.

225 Vgl. ADS, 41f.

226 Vgl. KW, 14.

die Werke die durch die *Mimesis* normierte Verbindung zwischen einer künstlerischen *Poiesis* und ihrer *Aisthesis*. Doch lösen sie die Verbindung zwischen beiden nicht völlig auf oder setzen den repräsentativen Normen etwas anderes entgegen, sondern ermöglichen in der Suspendierung den Ausdruck einer Widersprüchlichkeit.

> »Dieses Sinnliche, aus seinen üblichen Verbindungen gelöst, wird von einer heterogenen Macht bewohnt, von der Macht eines Denkens, das sich selbst fremd geworden ist: ein Produkt, das kein Produkt ist, ein Wissen, das in ein Nichtwissen verwandelt wurde, ein *logos*, der zugleich *pathos* ist, die Intention des Nichtintendierten etc.«[227]

So erscheinen die Kunstwerke als Ausdruck einer *Poiesis*, die sich abgetrennt von ihrer *Aisthesis* in ein Nichtwissen, ein nicht mehr zu entzifferndes Denken verwandelt. Und obwohl es für eine eingespielte Rezeption damit nicht mehr zu entschlüsseln ist, tritt eine Bedeutsamkeit zutage.[228] Für Rancière hat Friedrich Schiller diese Seinsweise der Kunstobjekte anhand einer antiken, griechischen Statue, der sogenannten *Juno Ludovisi*, paradigmatisch beschrieben. Die Darstellung der Göttin, von der ausschließlich ihr Kopf erhalten ist, ist für Schiller nichtsdestotrotz eine »völlig geschlossene Schöpfung«, deren ganze Gestalt »in sich selbst ruhet und wohnt,«[229] die alle Spuren von Neigung, Zwang und Willen aus ihren Gesichtszügen gelöscht hat – kurz: »Die Statue

227 ADS, 39.

228 Die ästhetische Erfahrung, so kritisiert Markus Klammer, ist daher an hohe, elitäre Voraussetzungen gebunden, nämlich an die Voraussetzung mit den Regeln und Normen der Kunstproduktion (des repräsentativen Regimes) vertraut zu sein. Erst vor diesem Bildungshintergrund kann eine andere Erfahrung, eine Erfahrung der Suspension gemacht werden. Damit scheint die Eintrittshürde für die ästhetische Erfahrung sehr hoch. Dies zeigt sich Klammer zufolge nicht zuletzt in Rancières Schriften, die immer wieder mit dem bildungsbürgerlichen Kunst-, Musik- und Literaturkanon argumentieren. Vgl. Klammer 2010, 204.

229 Schiller, Friedrich: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. Stuttgart 2013, 63f.

drückt nichts aus.«[230] Doch in ihrer Stummheit entdeckt Schiller zugleich ihre freie Erscheinung, die sie als Gleichgültigkeit gegenüber dem Gegensatz zwischen einem aktiven Verstand und einer passiven, empfangenden Materie des repräsentativen Regimes ausdrückt.[231] Autonom sind die Kunstwerke daher nicht mehr innerhalb eines abgesteckten Bereichs gesellschaftlicher Aufteilungen, sondern gerade im Bruch mit den Aufteilungen selbst. Die Kunstobjekte im ästhetischen Regime lassen die Unterscheidungen des repräsentativen Regimes kollabieren, oder wie Jan Völker schreibt, sie sind »Negationen als Objekte«[232]. In dieser Möglichkeit etwas Ungesehenes und prinzipiell alles Beliebige erscheinen zu lassen, verhält sich die Kunst homolog zur Politik.[233]

Zugleich – und dies ist der zweite Aspekt der Identifizierung der Kunstwerke – erfährt auch der Betrachter diesen ästhetischen Bruch, der in der Aussetzung von Hierarchien und damit in einem Machtentzug[234] besteht und der eine Autonomie begründet, die Schiller im Anschluss an Immanuel Kant als »freies Spiel« bezeichnet.[235] Schiller paraphrasierend schreibt Rancière: »Die Göttin und der Zuschauer, das freie Spiel und die freie Erscheinung, sind gemeinsam in einem spezifischen Sensorium gefangen, in dem die Gegenätze zwischen Aktivität und Passivität, Willen und Widerstand aufgehoben sind.«[236] Durch

---

230 Rancière, Jacques: Was bringt die Klassik auf die Bühne? In: Ensslin 2006, 23-38, hier: 25.

231 Vgl. ADS, 81.

232 Völker, Jan: *Ästhetik der Lebendigkeit. Kants dritte Kritik*. München 2011, 256. (Völker 2011a)

233 Vgl. Früchtl 2007, 212.

234 Vgl. Rancière Jacques: Die ästhetische Revolution und ihre Folgen. Erzählungen von Autonomie und Heteronomie. In: Bromach, Ilka/Setton, Dirk/Temesvári, Cornelia (Hg.): *»Ästhetisierung«. Der Streit um den ästhetischen Blick in Politik, Religion und Erkenntnis*. Zürich 2010, 23-40, hier: 25. (Rancière 2010b)

235 Zu Kants Konzept des »freien Spiels der Erkenntniskräfte« in der Ästhetik siehe Kapitel 4.2. dieser Arbeit.

236 Rancière 2010b, 25.

dieses ästhetische Sensorium, das Kunstwerk und Betrachter aneinander bindet, wird das Kunstwerk im ästhetischen Regime als Kunst identifizierbar und zugleich birgt das ästhetische Sensorium einen politischen Charakter. Denn indem Schiller die Herrschaft der Form über die Materie, bzw. des Form- über den Stofftrieb mit der Herrschaft der Klasse der Intelligenz über die Masse der Empfindung, der Kulturmenschen über die Naturmenschen analogisiert, verknüpft er nach Rancière erstmals explizit die Wahrnehmung der Kunstwerke mit einer politischen Wirkung.[237] Der politische Gehalt der Kunstwerke besteht dann nicht alleinig in der Suspendierung der Normen des repräsentativen Regimes der Kunst, sondern darüber hinaus in der Suspendierung gesellschaftlicher Hierarchien. Anders gesprochen bemerkt Schiller in den Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* die Existenzform von Kunstwerken, »die auf der materiellen Ebene die Verteilung der Orte von der Verteilung der Funktionen trennt, und er verzeichnet eine Form der Erfahrung, die den funktionalen Bezug zwischen sozialen Identitäten und der ›körperlichen‹ Ausstattung aufhebt.«[238] Die Autonomie der Kunst ist daher nicht nur eine Autonomie gegenüber einem Diktat künstlerischen Herstellens, sie ist vor allem die Autonomie einer sinnlichen Erfahrung – eine sinnliche Erfahrung, die jeder Beliebige machen kann. Diese von Schiller beschriebene »›Urszene‹ der Ästhetik«[239] findet Rancière dann auch in seinen Untersuchungen zur Arbeiterschaft im 19. Jahrhundert bestätigt, ermöglicht sie dem Arbeiter nicht nur die Fähigkeiten seiner Augen von denen seiner Arme zu unterscheiden, sondern gleichermaßen »die Verhaftung der ›körperlichen Ausstattung‹ des Arbeiters mit dem ihm zugewiesenen Schicksal«[240] aufzulösen. Wenn also die Kunst eine politische Bedeutung besitzt, dann liegt diese für Rancière – der sich damit ausdrücklich von allgegenwärtigen Forderungen nach einer kritischen, politischen Kunst distanziert

237 Vgl. KW, 20f.

238 ADS, 81.

239 Rancière 2010b, 25.

240 ADS, 82.

– nicht in den Botschaften oder Inhalten, sondern einzig in der differenten Erfahrung, die sie ermöglicht.[241] Die Kunst im ästhetischen Regime »ist in erster Linie dadurch politisch, dass sie ein raum-zeitliches *Sensorium* schafft, durch das bestimmte Weisen des Zusammen- oder Getrenntseins, des Innen- oder Außen-, Gegenüber- oder In-der-Mitte-Seins festgelegt werden«[242], die sich von den Weisen der Aufteilungen des Gemeinsamen unterscheiden, welche auch die politischen Gemeinschaften definiert. Noch deutlicher gesprochen: Nur mittels ihrer Heterogenität greift die Kunst in die ›normale‹ bzw. polizeiliche Aufteilung des Sinnlichen ein.

> »Die Praktiken der Kunst sind nicht Instrumente, die Bewusstseinsformen oder Energien liefern, die für eine Politik mobilisieren, die ihnen äußerlich wäre. Sie gehen auch nicht aus sich heraus, um Formen kollektiver politischer Aktion zu werden. Sie tragen dazu bei, eine neue Landschaft des Sichtbaren, des Sagbaren und des Machbaren zu zeichnen. Sie schmieden gegen den Konsens andere Formen des ›Gemeinsinns‹, Formen eines polemischen Gemeinsinns.«[243]

Doch zugleich beharrt Rancière darauf, dass es keine gerade, kausale oder eindeutige Verbindung »vom Betrachten einer [künstlerischen] Inszenierung zum Verständnis des Zustandes der Welt, von intellektueller Aufmerksamkeit zu politischem Handeln«[244] gibt. Daher betrifft der Bruch, den das ästhetische Regime vollzieht, auch die Intentionen des Künstlers. Eine explizit kritische Kunst, die mit Botschaften oder durch ihre eigene Performanz politisch wirken will, hält Rancière für unmöglich, weil sie im Muster der Subordination verhaftet bleibt, die durch die ästhetische Erfahrung gerade aufgehoben wird. Politische Emanzipation, so betont er immer wieder, hängt nicht von einem fehlenden Wissen der Ungehörten bzw. Unterdrückten ab, sondern von

---

241 Vgl. Hebekus/Völker 2012, 170.

242 ADS, 77.

243 EZ, 92.

244 Rancière, Jacques: Ästhetische Trennung, ästhetische Gemeinschaft. In: Balke/Maye/Scholz 2009, 259-277, hier: 273.

der Möglichkeit andere Leidenschaften, andere Erfahrungen zu entwickeln.[245] Diese Erfahrung können sie im ästhetischen Regime machen, denn durch die Stummheit, mit der die ästhetischen Gegenstände dem Betrachter gegenübertreten, kann dieser in einen Prozess der Emanzipation eintreten.

Was meint Rancière mit einem Prozess der Emanzipation? In seinem Buch *Der emanzipierte Zuschauer* entwickelt Rancière ein Verständnis des Zuschauers, das versucht die klassische »hierarchical opposition of doing and looking«[246] zwischen Künstler und Rezipient aufzulösen. Rancière entwickelt die Vorstellung eines Zuschauers, der nicht passiv in seiner Betrachterposition verharrt, sondern grundsätzlich als aktiv Rezipierender gedacht wird, insofern er sich in eine »poetische Arbeit der Übersetzung«[247] begibt, die Rancière als die eigentliche Arbeit der Emanzipation versteht.[248] Denn der Zuschauer wird die Erfahrung, die er macht und das, was er sieht mit seinen eigenen Erfahrungen vergleichen, in Verbindung setzten, verknüpfen und dadurch Neues lernen.[249] Übersetzen deutet Rancière demnach als eine Tätigkeit der Assoziation wie der Dissoziation, die dadurch zu einem »Verwischen der Grenzen zwischen denen, die handeln, und denen, die zusehen, zwischen Individuen und Gliedern eines Kollektivkörpers«[250] führt. Diese Anerkennung eines immer schon aktiven Prozesses des Zuschauens zerbricht die angenommene Asymmetrie zwischen einem unwissenden Zuschauer und einem inszenierten Bühnengeschehen.[251] Zu-

245 Vgl. EZ, 76.

246 Ramos, Manuel: We are all spectators. In: *Parallax*, 15 (2009) 3, 124-126, hier: 125.

247 EZ, 21.

248 Vgl. ebd., 11-34.

249 Vgl. ebd., 20.

250 Ebd., 30.

251 Rancière identifiziert in *Der emanzipierte Zuschauer* zwei Theaterpraktiken, durch die mit dieser Asymmetrie gebrochen werden kann: Berthold Brechts episches Theater sowie Antonin Artauds Theater der Grausamkeit. Beide verwirft Rancière mit dem Hinweis, dass sie dem Muster der Subordination verhaftet bleiben, weil sie die Reaktion des Zuschauers vorwegnehmen. Vgl. EZ, 14ff.

gleich überträgt Rancière mit der Figur des emanzipierten Zuschauers seine Überlegungen zur Pädagogik in den künstlerischen Bereich. Denn entdeckt hat Rancière die emanzipative Arbeit in der Methode des »universalen Unterrichts« des französischen Gelehrten Joseph Jacotot (1770-1840).[252] Dieser musste im belgischen Exil, ohne des Flämischen mächtig zu sein, Schüler unterrichten, die ihrerseits nicht Französisch sprachen. Doch unter Zuhilfenahme einer zweisprachigen Buchausgabe gelang es den Schülern sich die französische Sprache selbstständig anzueignen. Jacotot zog daraufhin die Notwendigkeit eines erklärenden Unterrichtens in Zweifel, dessen hierarchischer Ansatz zwischen einem unwissenden Schüler und einem »master explicator«[253] die intellektuelle Emanzipation behindere.[254] Stattdessen, so Jacotot, müsse von der Gleichheit der Intelligenzen zwischen Schüler und Lehrer ausgegangen werden, denn nur so könne wahrhafte Emanzipation erfolgen. Von der Gleichheit der Intelligenzen sowie von der Annahme ausgehend, dass jeder bereits ein Wissender ist, ist es dem Lehrer möglich, den Schülern Dinge beizubringen, die er selbst nicht weiß. Ihm bleibt einzig, den Willen und den Mut der Schüler zu bekräftigen, sich ihrer Intelligenz zu bedienen. Das Buch nimmt im Prozess der Emanzipation eine zentrale Rolle ein, denn es ist das Medium der Emanzipation und zugleich der materielle Beweis dafür, dass die Aufgabe der Übersetzung und Aneignung möglich ist. Ähnlich liegen die Dinge im Fall des Kunstwerks. Auch das Kunstwerk ist ein Medium, das die Möglichkeit

---

252 Vgl. Rancière, Jacques: *Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation.* Wien 2007.

253 Ross, Kristin: Rancière and the Practice of Equality. In: *Social Text* (1991) 29, 57-71, hier: 58.

254 Das klassische Bildungsverhältnis, das von einer Ungleichheit zwischen dem Lehrer und dem Schüler ausgeht, teile die Welt in zwei Hälften – in die Wissenden und die Unwissenden – und etabliere so eine Figur des unendlichen Aufschubs. Einerseits bleibt die bewertende Anerkennung des Wissens immer vom Lehrer abhängig, andererseits wandelt sich der Rückstand des Unwissenden in einen nie versiegenden Antrieb, der nicht zuletzt in der gesellschaftlichen Idee des Fortschritts sein eigenes Perpetuum mobile kreiert hat. Vgl. Rancière 2007, 137-143.

der Emanzipation eröffnet, insofern es dem Rezipienten erlaubt, sich anders zu erfahren und dieser Erfahrung Ausdruck zu verleihen. Doch diese emanzipative Erfahrung liegt im Falle des Kunstwerks nicht in einem den Prozess verbürgenden Charakter, denn wie Völker schreibt, kann ein Kunstwerk nicht selbst emanzipiert sein, sondern nur in seinem disruptiven Effekt, in seiner Gleichgültigkeit gegenüber der alltäglichen Erfahrungswelt.[255]

Die Erfahrung der intellektuellen Emanzipation, die Jacotot entwickelt, ist jedoch seiner Überzeugung nach nur als individuelle möglich. Anders gesprochen gibt es keine Möglichkeit die Methode der subjektiven, intellektuellen Emanzipation in die Einrichtung einer emanzipierten Gemeinschaft zu überführen, weil nach Jacotot – und Rancière schließt sich hier an – jede gesellschaftliche Institutionalisierung der Gleichheit z.B. in Schulen und Universitäten in eine hierarchische Ordnung führen würde.[256] Es führt also kein Weg von der individuellen zur kollektiven, zur gesellschaftlichen Emanzipation. Die ästhetische Erfahrung ist dahingehend etwas anders gelagert und es ist noch einmal Schiller, der hier den gedanklichen Weg geebnet hat. Denn für Schiller impliziert das ästhetische Spiel das Versprechen einer neuen Menschheit, und d.h. nichts anderes als das Versprechen der politischen Emanzipation. Dieses Versprechen kann sich nach Rancière – an Schiller anknüpfend – auf zweierlei Weise entfalten: insofern die Kunst zum Leben wird oder insofern die Kunst in ihrer Heterogenität verharrt.[257] Kehren wir noch einmal zu Schillers *Juno Ludovisi* zurück, so zeugt diese Statue für Schiller von einer Gesellschaft, in der die Kunst nicht vom Le-

255 Vgl. Völker 2011b, 72f.

256 Nicht zuletzt bedeutet eine Zurückweisung der Institutionalisierung, Emanzipation nicht als ein quantitatives gesellschaftliches Ziel zu verstehen, als eine »Messlatte, die alle erreichen müssen, um als intelligent zu gelten.« Loick, Daniel: Universität und Polizei. Jacques Rancière über intellektuelle Emanzipation. In: *PROKLA* 42 (2012) 2, 287-303, hier: 291.

257 Rancière liest die Geschichte der ›modernen Kunst‹ als Entfaltung dieser beiden Stränge. Vgl. ADS, 43-46.

ben geschieden war.[258] Indem sie also an diese vergangene, ungeteilte Gemeinschaft erinnert, aktualisiert sie das Versprechen einer zukünftigen Gemeinschaft, in der Kunst und Leben nicht mehr voneinander geschieden wären. Das Versprechen einer Lebenswerdung der Kunst bedeutet für Schiller daher eine wahrhafte »ästhetische Revolution«[259], die er nicht zuletzt in Opposition zur politischen – nämlich der Französischen – Revolution setzt. Aus deren Abgleiten in den Terror zieht Schiller die Konsequenz, dass erst eine ästhetische Revolution eine Gemeinschaft befördern würde, »die nicht mehr durch die abstrakten Formen des Gesetzes, sondern durch die Bande der erlebten Erfahrung«[260] selbst – weil sie eine Revolution der sinnlichen Existenz und nicht nur der Formen des Staates sei –geeint wäre. Rancière verfolgt nun diese Idee einer zur Lebensform gewordenen Kunst in einem weiten Bogen vom *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* über Marx' Idee einer menschliche Revolution in die künstlerischen Praktiken der Arts and Crafts-Bewegung, des Suprematismus, des Bauhaus, der sozialen Plastik Beuys und – ironischer Weise – bis hin zur Ästhetisierung der Warenwelt im Kapitalismus.[261]

Diesem Versprechen der Lebenswerdung der Kunst steht nach Rancière die Idee eines absolut widerständigen, künstlerischen Werkes gegenüber. Auch hier ist es die Statue der *Juno Ludovisi*, die in ihrer Geschlossenheit das Exempel abgibt. Denn in ihrer neutralen Abgeschlossenheit bleibt sie für den Betrachter unverfügbar. Doch verbürgt sie ge-

---

258 Die Interpretation der Antike durch den Zeitgeist des 18. Jahrhunderts soll hier nicht diskutiert werden. Rancière interpretiert in gleicher Weise auch Johann Joachim Winckelmanns Darstellung der griechischen Antike, dessen Schriften für das Griechenlandbild der Deutschen absolut prägend waren. Nichtsdestotrotz steht diese Interpretation in Spannung zu Rancières eigener Darstellung der Kunst im ethischen und im repräsentativen Regime, in denen der Kunst in Abhängigkeit zur *Arkhé* der *Polis* einen Ort zugewiesen wurde. Die Vorstellung einer Verschmelzung von Kunst und Leben kann daher, so Wetzel/Claviez, nicht anders als utopisch verstanden werden. Vgl. Wetzel/Claviez 2016, 72f.

259 KW, 20.

260 Ebd., 22.

261 Vgl. KW 25.

rade in ihrer Unverfügbarkeit das Versprechen der Autonomie. Mit anderen Worten: Das widerständige Kunstwerk, das sich egalitär jedem Zugriff verwehrt, bewahrt das politische Versprechen der Autonomie und Gleichheit negativ auf. Rancière denkt hier an die Formen künstlerischer Abstraktion, die Hinwendung zu reinen, anti-mimetischen Formen,[262] vor allem aber an die Kunstphilosophie Adornos, die für Rancière diese Idee am deutlichsten entfaltet hat, indem Adorno der Kunst die gesellschaftliche Funktion gibt, keine Funktion zu haben, um zugleich in ihrer Heterogenität den Widerspruch nicht loszuwerden, die Realität eines arbeitsteiligen Lebens widerzuspiegeln.[263]

Beide Formen des Versprechens der Gemeinschaft implizieren eine von Rancière Metapolitik genannte Politik, die darin bestünde, zu realisieren, was durch die Politik nur dem Schein nach realisiert wird.[264] Die Realisierung eines Versprechens würde aber unweigerlich mit dem Verlust der Kunst und ihrer Politik einhergehen: Folglich schafft sich die Kunst als Lebenswerdung selbst ab, in Form ihrer absoluten Heterogenität jedoch wandelt sie sich zur ethischen Forderung.[265] So schließt Joseph Tanke: »The fundamental tension of the aesthetic regime is that art is art only in that it carries the promise of being more than art [eine neue Form der Gemeinschaft], and it carries this promise only to the extent that it distinguishes itself from life.«[266] Die Kunst und das Versprechen der Emanzipation bleiben für Rancière daher an den Schein ge-

262 Vgl. Muhle 2011, 318f.

263 Vgl. KW 25f.

264 Vgl. ADS, 84. Die Idee der Metapolitik bezieht sich nicht alleine auf die Politiken der Kunst, sondern Rancière entwickelt das Konzept vorwiegend in Bezug auf die Philosophie Karl Marx'. Auf Marx' Analyse der Gesellschaft in Basis und Überbau folgt die Forderung nach einer umstürzenden Politik. Vgl. DU, 92-98.

265 Rancière hat diesen Übergang vom Ästhetischen zum Ethischen immer wieder exemplarisch an Lyotards Ästhetik kritisiert. Lyotard knüpft an Kants Ästhetik der Erhabenen an, die zugleich den Übergang von einer ästhetischen zu einer ethischen Erfahrung markiert. Lyotard deutet das Erhabene nun als absolut Anderes, von dem wir abhängen. Kunstwerke sind zu Zeugen des Undarstellbaren geworden. Vgl. UÄ, 105-123.

266 Tanke 2011, 84.

bunden, den sie in Fiktionen, d.h. in Neuanordnungen des Sinnlichen immer wieder und d.h. in einer spannungsvollen Differenz zur Wirklichkeit hervorbringen.[267] Damit bleibt die ästhetische Erfahrung zwar eine individuelle, doch zugleich und im Unterschied zur intellektuellen Emanzipation spannt sie einen gemeinschaftlichen Horizont auf.

Die Politik der Ästhetik – so lässt sich resümieren – manifestiert sich im ästhetischen Regime auf drei Ebenen. Sie impliziert zunächst die Erscheinung und gleichwertige Darstellung von Sujets und Gegenständen, die nicht als kunstwürdig gedacht wurden.[268] Derart realisiert das ästhetische Regime der Künste eine demokratische Gleichheit des Beliebigen. Des Weiteren erscheinen Werke des ästhetischen Regimes als Heterogenes, d.h. sie schaffen eine andere Aufteilung des Sinnlichen, die Rancière mit dem Versprechen einer anderen Gemeinschaft verknüpft. Auf einer letzten Ebene ermöglicht die Ästhetik eine Erfahrung der Freiheit, insofern die Kunstwerke jeden gleich adressieren und der Freiheit zur poetischen Übersetzung stattgeben.

Die Politik der Ästhetik und radikale Gleichheit

Abschließend möchte ich noch einmal auf die Frage der Gleichheit zurückkommen, ist sie doch das Mittel, mit dem die polizeiliche Logik konfrontiert wird. Rancière betont variierend, dass die Gleichheit nicht das der Politik eigene Prinzip sei, dass sie weder gesellschaftliches *Telos* noch normativer Maßstab sei, ja dass sie »nichts an sich Politisches«[269] habe. Die Gleichheit sei ein heterogenes Element, das in der Politik nur ins Spiel gebracht wird. Und dennoch scheint der Rekurs auf die Gleichheit die politische Handlung zu tragen. Mit Blick auf die zu Beginn des Kapitels aufgeworfenen Frage nach dem Impuls und den Ressourcen

267 Vgl. ADS, 88f.

268 Darin verbindet sich das ästhetische Regime mit der Psychoanalyse, die sowohl dem unbedeutenden nächsten Einfall Bedeutung zumisst als auch jedes Zeichen als in sich selbst bedeutsam ansieht. Vgl. Rancière, Jacques: *Das ästhetische Unbewußte.* Zürich 2006.

269 DU, 43.

für eine Infragestellung der Polizei lässt sich noch einmal anders fragen: Woher nehmen die Anteilslosen die Annahme der Gleichheit?

Rancières Begriff der Gleichheit ist in erster Linie nicht »about social and economic redistribution as such, but about intellectual capacity and the recognition of that capacity.«[270] Dabei lehrt die Erfahrung Jacotots, dass diese intellektuelle Gleichheit immer vorausgesetzt werden muss. Die Gleichheit wird einem in Konsequenz nicht von jemand anderem zuerkannt, d.h. nicht passiv empfangen. Ganz im Gegenteil: Gleichheit ist etwas, das aktiv genommen wird[271] – »en un mot, l'égalité ne s'obtient pas, elle se déclare. C'est en cela qu'elle est un postulat.«[272] Doch was bedeutet die Annahme der intellektuellen Gleichheit für die Politik? Entgegen geläufiger Annahmen will Rancière die Gleichheit der Intelligenzen gerade nicht als normative Basis oder als eine quantitativ messbare Größe (im Sinne eines minimalen IQs von jedermann) verstehen, sondern als ein Axiom, das »in Kraft gesetzt, nur aktiv geschaffen werden [kann]. Sie [die Gleichheit] muß kundgetan und damit vorgeführt werden.«[273] Dazu benötigt Emanzipation den Mut und den Willen sich aus dem Zustand der Anteilslosigkeit zu befreien. Die ästhetische Erfahrung kann in dieser Hinsicht als eine ermutigende Erfahrung gelesen werden,[274] indem sie dem Betrachter erlaubt, anders wahrzunehmen, sich anders wahrzunehmen und dadurch eine andere Aufteilung des Sinnlichen erfahrbar werden zu lassen. »Wenn die Politik«, wie Rancière schreibt,

> »im eigentlichen Sinne in der Erzeugung von Subjekten besteht, die den Namenlosen eine Stimme verleihen, dann besteht die Politik der Kunst, die dem ästhetischen Regime eigen ist, in der Ausarbeitung der sinnlichen Welt der Namenlosen, der Arten des *Dies* und des *Ich*, aus

---

270 Clarke, Jackie: Rancière, Politics and the Social Question, In: Davis, Oliver (Hg.): *Rancière Now. Current Perspectives on Jacques Rancière*. Cambridge/Malden 2013, 13-27, hier: 15.

271 Vgl. Davis 2014, 51f.

272 Ruby 2009, 95.

273 Rancière 2000a, 101.

274 Vgl. Völker 2011b, 69.

> denen eigene Welten des politischen *Wir* hervortreten. Aber insofern diese Wirkung sich durch den ästhetischen Bruch vollzieht, dient sie keinem bestimmten Kalkül.«[275]

Doch selbst wenn die Wirkung zunächst keinem Kalkül oder keiner Absicht folgt, so leistet die ästhetische Erfahrung doch einen unverzichtbaren Beitrag auf dem Weg zur Emanzipation. Denn das immer wieder von Rancière bemühte Beispiel des Parkettlegers Gauny, der sich durch den Blick aus dem Fenster emanzipiert, verdeutlicht, dass die Emanzipation in den Mikroereignissen der ästhetischen Erfahrung beginnt.[276]

Die Gleichheit – und das ist die zweite ungewöhnliche Charakterisierung Rancières – ist dabei eine Erfahrung der Differenz. Gleichheit einführen bedeutet das konsensuelle Gewebe der Polizei zu durchtrennen. In diesem Sinne liest man bei Rancière, dass »le propre de l'égalité, en effet, est moins d'unifier que de déclassifier, de défaire la naturalité supposée des ordres pour la remplacer par les figures polémiques de la division.«[277] Diese differentielle Gleichheit verweist auf die Ästhetik, denn Gleichheit lässt sich mit Rancière nur sinnlich, d.h. ästhetisch darstellen. Zum einen zeigt sich der Prozess der Subjektivierung, durch den politische Subjekte im Intervall entstehen, grundlegend ästhetisch verfasst, insofern die von Rancière herausgestrichenen Merkmale zu einer Art von differentieller Doppelwahrnehmung führen. Zum anderen ist es das ästhetische Regime, das eine differentielle Gleichheit als Gleichheit des Beliebigen in seinen Kunstwerken hervorbringt. Denn die Kunstwerke, wie paradigmatisch an der *Juno Ludovisi* gezeigt, drücken die Spannung zwischen zwei Formen des emanzipativen Versprechens gerade in ihrer gleichgültigen, man könnte sagen in ihrer beliebigen Neutralität aus. Und auch die anderen Beispiele die Rancière immer wieder anführt, die Beschreibung des *Torso von Bellvedere* durch Johann Joachim Winckelmann, die Filme des portugiesischen Filmeregisseurs Pedro Costa oder die Installation *Je et Nous* des französischen

---

275 EZ, 80.

276 Vgl. Rancières Textzusammenstellung: Gauny, Gabriel: *Le philosophe plébéien. Textes présenté et rassemblé par Jacques Rancière.* Paris 1983.

277 ABP, 68.

Künstlerkollektivs *Campement Urbain* dienen immer wieder dazu diese gleichheitliche Spannung auszudeuten. In diese Richtung lässt sich Rancière verstehen, wenn er schreibt: »Equality has no vocabulary or grammar of its own, only a poetics.«[278]

Wenn die radikale Gleichheit des Beliebigen aber derart an die Ästhetik gebunden ist, ja nur in ihrer ästhetischen Gestalt erkannt werden kann, lässt sich dann nicht im Umkehrschluss behaupten, dass die demokratische Gleichheit letztlich an die Ästhetik gebunden ist? Oder anders formuliert, rekurriert die Politik anstelle der von Rancière explizit zurückgewiesenen Begriffe der geometrischen und arithmetischen Gleichheit nicht auf eine andere, eine ästhetische Gleichheit? Ein solcher Begriff ästhetischer Gleichheit müsste zugleich erklären können, wie eine ästhetische Gleichheit mit der Gleichheit der sprechenden Wesen bzw. mit der egalitären Intelligenzbehauptung zusammenhängt. Damit sind zwei Problembereiche angesprochen: Zum einen sei daran erinnert, dass die Infragestellung der Herrschaft durch die Behauptung als sprachliches Wesen erfolgt, weil nach Rancière eine Ordnung der Ungleichheit nur auf Basis der Gleichheit der sprechenden Wesen errichtet werden kann. Der politische Streit entfacht sich im Namen der Gleichheit der sprechenden Wesen, eben weil Rancière den *Logos* immer schon als einen geteilten – als vernünftige Rede und als Rechnung – versteht. Vor diesem Horizont müsste das Verhältnis von Ästhetik und geteiltem *Logos* geklärt werden.

Das berührt dann zum anderen auch die Frage, wie die Behauptung der gleichheitlichen Intelligenz verstanden werden soll. Politik soll ja die kontingenten, oder mit Rancière gesprochen, die beliebige, grundlose Grundlage der politischen Ordnung aktualisieren. Doch steht am Grunde von Rancières Konzeption nicht eine anthropologische Fundierung? Handelt es sich bei der Behauptung, als sprachliches Wesen gelten zu wollen, nicht um eine anthropologische Fundierung des Politi-

---

278 Rancière, Jacques: The Thinking of Dissensus. Politics and Aesthetics In: Bowman, Paul/Stamp, Richard (Hg.): *Reading Rancière*. London/New York 2011, 1-17, hier: 6.

schen?[279] Oder anders gefragt, gründet Rancière die verdrehte, politische Gemeinschaft nicht auf der universellen Fähigkeit zu sprechen? Wie aber verbindet sich dieser Gedanke mit dem starken Gedanken der An-Archie, der Grundlosigkeit der Demokratie? Eine Richtung in die man hier denken kann, scheint in dem zu liegen, was Rancière als polemischen[280] oder geteilten Gemeinsinn bezeichnet.[281] Denn fragt man nach der Form von Gemeinschaft, welche eine politische Subjektivierung auszeichnen soll, dann verweist Rancière immer wieder auf die Ästhetik,[282] insbesondere auf die ästhetische »Gemeinschaft kantischer Manier«[283]. Der Gemeinsinn wiederum steht bei Kant an zentraler Stelle seiner Reflexion über die Ästhetik. Im Folgenden wende ich mich daher Kant und seinem Begriff der Ästhetik zu, um das Verhältnis von *Logos*, Ästhetik und Sprache zu reflektieren.

279 Zur Frage einer anthropologischen Fundierung siehe Comtesse 2019, 531f.

280 Vgl. EZ, 92.

281 Vgl. ADS, 79.

282 Vgl. Klammer 2010, 201.

283 DU, 101.

4. Was ist ein ästhetisches Urteil? Die Rolle der Ästhetik im Denken Immanuel Kants

Mit Rancières politischer Konzeption wurde eine theoretische Position vorgestellt, die der Ästhetik eine zentrale Rolle im politischen Prozess zuspricht. Grundlegend für die Möglichkeit, der Ästhetik eine essentielle politische Funktion einzuräumen, ist eine Redefinition der politischen Ordnung der Gesellschaft.[1] Indem Rancière, so Axel Honneth, jede Staatsordnung so versteht, dass sie auf einem konstitutiven Ausschluss durch das normativ legitimierende Prinzip beruht und nicht auf dem reziproken Einverständnis der Individuen, kann er die Politik in Polizei umtaufen und das normative Herrschaftsprinzip bzw. den gesellschaftlichen Integrationsmodus in eine Ordnung des Sinnlichen einbetten. Politik wird dann in ihrer entscheidenden Dimension ästhetisch, weil jede politische Kontestation die sinnliche Ordnung selbst betreffen muss. Im Anschluss an solch einen veränderten Blick auf die Politik stellt sich die Frage, welche Kompetenz für die Politik benötigt wird, denn die Idee eines zweck- oder diskursrationalen Individuums ist hier offensichtlich unzulänglich. Zugleich betont Rancière, dass seine Idee von Politik nicht der Rationalität entbehrt, doch weigert er sich diese auf den diskursiven Austausch zu beschränken. Mit anderen Worten – möchte man die Idee einer ästhetischen Dimension der Politik

1 Vgl. Honneth, Axel: Remarks on the Philosophical Approach of Jacques Rancière. In: Genel, Katja/Deranty, Jean-Phillipe (Hg.): *Recognition or Disagreement. A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity*. New York 2016, 96-106, hier: 96f.

weiterverfolgen – benötigt man einen Begriff politischer Rationalität, der in der Lage ist, das Ästhetische nicht als das Andere gegenüber einem bestimmten Rationalitätsverständnis zu sehen, sondern das Ästhetische in einen umfassenden Rationalitäts- bzw. Vernunftbegriff zu integrieren vermag. Wie kann Ästhetik als etwas der politischen Rationalität Konstitutives verstanden werden? Oder anders formuliert, wie lassen sich *Logos* und Ästhetik zusammendenken?

Der Blick in Kants ästhetische Theorie mag zunächst keine enge Verzahnung zwischen Politik und Ästhetik entdecken, ganz im Gegenteil scheinen sich Politik und Ästhetik nicht zu tangieren. Dennoch möchte ich entgegen der vorherrschenden Anschlüsse der politischen Philosophie an Kants praktische Philosophie der Intuition nachgehen, dass sich in Kants *Kritik der Urteilskraft* gleich mehrere erhellende Anknüpfungspunkte für ein radikaldemokratisches Denken des Politischen durch das Ästhetische finden lassen. So hoffe ich, mit Kants Theoretisierung der Ästhetik eine Brücke zu einem kritischen Vernunftverständnis zu bauen und so ein gehaltvolles Verständnis einer politisch-ästhetischen Rationalität vorantreiben zu können. Dazu gilt es, sich zunächst Kants Projekt der Selbstkritik der Vernunft zuzuwenden und deutlich zu machen, warum die Ästhetik für den Abschluss der Selbstkritik notwendig ist und zu einem umfassenden Begriff menschlicher Vernunft gehört. Dass die Ästhetik für ein kommunikatives Element bürgt und eine Idee der Gemeinschaft hervorbringt, soll dann in einem zweiten Schritt den Anschluss an Rancières radikaldemokratisches Projekt herstellen. Hatte dieser doch gefordert, dass die Ästhetik Ort einer radikalen Gleichheit und zugleich eines polemischen Gemeinsinns sein müsste. Dabei wäre aufzuzeigen, wie die Ästhetik mit der Möglichkeit einer gemeinsamen Sprache bzw. der Anerkennung von Sprachfähigkeit zusammenhängt. Zuletzt gilt es noch einmal den Blick auf die menschliche Vernunft zu fokussieren und zu zeigen, dass die reflektierende Urteilskraft jenes Vermögen ist, das die *conditio humana* – die weltliche Verfasstheit des Menschen als sinnliches und intelligibles Wesen – am genausten fasst, den Menschen als unbestimmtes Wesen begreift und damit ein anderes Freiheitsverständnis hervorrufen kann. Zunächst soll jedoch ein kurzer Blick

auf die Rezeption Kants in der politischen Philosophie der Gegenwart geworfen werden.

(Radikal-)Politische Philosophie im Anschluss an Kant

Radikaldemokratisches Denken hat die Perspektive auf die Aufgabe der politischen Philosophie verschoben. Mit der Reaktivierung des Begriffs des Politischen bzw. der Figur der politischen Differenz wurde insbesondere die Differenz zwischen Staatlichem und Politischen herausgestellt. Und obwohl die radikaldemokratische Reflexion auf der Ebene der gesellschaftlichen Gründung ansetzt, interessieren sich radikaldemokratische Denker weniger für die normativ-rechtliche Einrichtung eines Staates als für die Bedingungen der Möglichkeit von Politik bzw. politischem Handeln. Die radikaldemokratische Diskussion kreist um die Logik des Politischen und die Möglichkeit politischen resp. demokratischen Handelns angesichts unüberwindbarer Machtstrukturen. Dabei lehnt ein solches Denken die philosophische Aufgabe der Begründung bzw. Legitimation von politischen Normen, Prinzipien oder Strukturen ab.[2]

> »Das begründungstheoretische Denken führt […] dazu, dass Dimensionen wie Macht, Konflikt und Dissens nur wenig in den Blick genommen werden, da politische Theorie und Philosophie sich, als ein Anwendungszweig der Moralphilosophie, lediglich mit der feldspezifischen Aufgabe der Begründung von Demokratie, Recht, Gerechtigkeit und verwandten Kategorien, gerieren.«[3]

Sich im Anschluss an solch eine radikaldemokratische Perspektive, wie sie am Beispiel von Jacques Rancière beleuchtet wurde, mit der Philosophie Kants auseinanderzusetzen, erscheint daher auf den ersten Blick unfruchtbar, denn Kants politisches Denken stellt sich explizit der Frage nach den Legitimitätsbedingungen eines Staates. So beziehen sich

2 Vgl. Flügel-Martinsen 2017, 34.

3 Ebd., 43.

diejenigen Schriften Kants, die sich mit Fragen der Politik auseinandersetzen, wie *Die Metaphysik der Sitten, Zum ewigen Frieden, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* oder *Der Streit der Fakultäten* auf Fragen der vernünftigen Einrichtung eines Staates, der Gestalt zwischenstaatlicher Beziehungen sowie der Friedenssicherung, wobei Kant der im 17./18. Jahrhundert selbstverständlichen Einsicht folgt, »daß gesellschaftliche Verhältnisse nur im Kontext einer Rechtstheorie erläutert werden können.«[4] Kants politische Philosophie besitzt daher zum großen Teil die Gestalt einer Rechtsphilosophie, und zugleich ist sie nur im Kontext seiner Moralphilosophie zu verstehen. Sie erweist sich so in erster Linie an diejenigen politischen Theorien anschlussfähig, die von einem Vorrang des Rechts ausgehen oder die Legitimation von politischen Normen und Prinzipien erforschen.[5] Insbesondere die von radikaldemokratischer Seite immer wieder kritisierten liberalen und deliberativen Demokratietheorien verorten sich oftmals in einer kantischen Tradition.[6] Ausdrücklich verstehen sie die Begründung von Normativität (v.a. der Prinzipien der Gerechtigkeit, von Rechtfertigung) als zentrale Aufgabe der politischen Philosophie.[7]

Dabei verdankt sich Kants Anschlussfähigkeit an die politische Philosophie der Gegenwart vor allem seiner Reformulierung des neuzeitlichen Vertragsdenkens. In unterschiedlichen Varianten zeigen sich u.a. der Neokontraktualismus John Rawls' oder die Diskursethik Jürgen Habermas' der

4 Maus, Ingeborg: Freiheitsrechte und Volkssouveränität. Zu Jürgen Habermas' Rekonstruktion des Systems der Rechte. In: *Rechtstheorie* 26 (1995) 4, 507-562, hier: 507.

5 Vgl. Kersting, Wolfgang, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie.* Paderborn 2007^3, 22.

6 Daneben ist Kant ein wichtiger Denker für den philosophischen Kosmopolitismus. Vgl. Höffe, Ottfried: Kants universaler Kosmopolitismus. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55 (2007) 2, 179-191, sowie Höffe, Ottfried: *Königliche Völker. Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie.* Frankfurt a.M. 2001.

7 Vgl. Flügel-Martinsen 2017, 44f.

> »von Kant […] entwickelten rechtfertigungstheoretischen Grundidee des rational-demokratischen oder universalistischen Prozeduralismus verpflichtet, daß praktische Prinzipien, Gesetze und Normen nur dann als gerechtfertigt gelten können, wenn vernünftige Menschen ihnen zustimmen könnten, denn eben das macht die ›gesetzliche Freiheit‹ des Bürgers aus, ›keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat‹.«[8]

Kants Innovation in der Tradition des Vertragsdenkens bestand in der Etablierung eines (verfassungs-)rechtlichen Prozeduralismus. Das Rechtsgesetz, das den Grund des Gesellschaftsvertrages stellt, wird nicht mehr inhaltlich, sondern gleich dem kategorischen Imperativ der Moralphilosophie *rein formal* bestimmt. Damit haben der ursprüngliche Vertrag ebenso wie der kategorische Imperativ die Funktion eines Negativkriteriums, d.h., aus der Vertragsidee kann nur die Rechtswidrigkeit von Gesetzen erkannt werden, die in einer Unvereinbarkeit mit dem Rechtsgesetz besteht, demzufolge meine äußere Freiheit mit der Freiheit eines jeden anderen zusammenstimmen können muss.[9] Die darin angelegte Operation der Universalisierung ist kennzeichnend für den kantischen Prozeduralismus. Alleinig unserer Vernunft unterworfen, sind normative Aussagen, Gesetze oder Herrschaftsformen dann legitim, wenn sie vernunftförmig sind, d.h., wenn sie Allgemeingültigkeit beanspruchen können. Allgemeingültigkeit existiert, wenn sie in einem prozeduralen Verfahren der Universalisierung von allen erkannt werden kann. Folglich macht der Universalisierungsgrundsatz »die Rechtfertigung und Legitimation von normativen Aussagen und positiven Gesetzen zu einer Funktion der sie argumentativ überprüfenden und generierenden Verfahren.«[10] Der Überprüfung von Normen und Wahrheitsfragen hängt so nicht mehr an übergeordneten, me-

8 Kersting 2007, 34.

9 Vgl. Maus, Ingeborg: *Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant.* Frankfurt a.M. 1992, 283f.

10 Kersting 2007, 25.

taphysischen Instanzen sondern wird einem prozeduralen Kriterium überantwortet.[11]

Wie Rainer Forst, der selbst zur »Familie der Kantianer«[12] gehört, schreibt, übernehmen sowohl diskurstheoretische wie konstruktivistische Ansätze drei Merkmale der kantischen, prozeduralen Normativitätskonzeption: Sie rekurrieren erstens auf einen normativen Begriff der autonomen Person, entfalten zweitens ein Rechtfertigungsverfahren, das drittens der (Re-)Konstruktion von Normen dient. Der Kerngedanke des Konstruktivismus sei dabei,

> »dass es keine objektive oder irgendwie anders geltende Werteordnung gibt, die dem Rechtfertigungsverfahren vorausginge: Als moralisch gültig angesehen werden nur die Normen, die dieses Verfahren erfolgreich durchlaufen können. Allen Ansätzen ist zudem gemeinsam, das Rechtfertigungsverfahren als intersubjektives zu rekonstruieren und somit Kant sozusagen vom transzendentalen Kopf auf die sozialen Füße zu stellen – doch gleich mit der Kantischen modalen Einschränkung, dass der Konsens, der die Geltung moralischer Normen legitimieren können soll, einer sein muss, der unter freien und gleichen Personen bestehen könnte.«[13]

Der kantische Liberalismus, an den zeitgenössische Theorien anknüpfen, ist damit ein methodischer Individualismus, der von diesen intersubjektiv gewendet wird, wobei es nichtsdestotrotz der kantische Begriff der *moralischen* Autonomie und damit die praktische Philosophie ist,[14] die als expliziter Referenzrahmen dient. Als nicht- bzw. nach-

---

11 Vgl. Ebd., 31.

12 Flügel-Martinsen 2017, 47.

13 Forst, Rainer: *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit.* Frankfurt a.M. 2007, 81.

14 Während Habermas den Begriff der praktischen Vernunft zugunsten der kommunikativen Vernunft hat fallen lassen, schließt etwa Rainer Forst wieder direkt an den Begriff an. Vgl. Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats.* Frankfurt a.M. 1992, 17, Forst, Rainer: Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit. Rawls' politischer Liberalismus und Habermas' Diskurstheorie in der Diskussion, In: Brunkhorst,

metaphysische Theorien versuchen sie »den Kantischen Grundsatz der moralischen Autonomie als Handeln nach allgemein gerechtfertigten Grundsätzen in Hinblick auf Gerechtigkeitsprinzipien für eine gesellschaftliche Grundstruktur zu reformulieren.«[15] Die Reformulierung erfolgt durch die Prozeduralisierung und Detranszendentalisierung des Begriffs der Autonomie, d.i. der Selbstgesetzgebung.

Doch wird dabei die von Kant gezogene Grenze zwischen Recht und Ethik immer wieder aufgeweicht. Verschiedentlich wird dabei ein Abrücken vom Formalismus des kantischen Vertrages hin zu stärker inhaltlich ausgestalteten Prinzipien, mithin zu einer ›Ethisierung‹ kritisiert.[16] Die Übersetzung der politischen Autonomie in Begriffe der politischen Gerechtigkeit würde, so Ingeborg Maus, um den Preis der Demokratie erkauft.[17] Indem beispielsweis John Rawls die Gerechtigkeitsprinzipien den politischen Verfahren entzieht, falle seine Theorie so Maus' Kritik hinter die demokratische Selbstgesetzgebung Kants zurück.[18] Damit begeht ein politisches Denken den kapitalen Fehler politische Philosophie als eine Art »angewandte Ethik«[19] zu verstehen.

Betrachtet man vor diesem Hintergrund noch einmal die Architektonik bzw. die argumentative Begründung des Rechts, ist die kritisierte Ethisierung nicht in Kants Konzeption verankert. Ganz im Gegenteil erklärt Kant die Tugend der Bürger, deren ethisches[20] Vermögen, ge-

---

Hauke/Niesen, Peter (Hg.): *Das Recht der Republik*. Frankfurt a.M. 1999, 105-168, hier: 113, sowie Flügel-Martinsen 2017, 48f.

15 Forst, Rainer: *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt a .M. 1994, 270f.

16 Diese Tendenz ist Kersting zufolge durch eine Vernachlässigung des Zwangscharakters des Rechts/der legitimen Zwangsanwendung ausgelöst. Vgl. Kersting 2007, 24-28.

17 Vgl. Maus, Ingeborg: Der Urzustand. In: Höffe, Ottfried (Hg.): *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Berlin^2 2006, 71-95, hier: 87-95.

18 Vgl. ebd., 91f.

19 Geuss, Raymond: *Kritik der politischen Philosophie*. Hamburg 2011, 11f.

20 In der Diskussion wird wiederholt auf die begriffliche Verschiebung von Kant in die heutige Zeit hingewiesen. Während Kant unter der Moral den Oberbegriff versteht, der sich dann in die Rechts- und Tugendgesetze aufspaltet, also in rechtliche und ethische Fragen, dann bezieht sich das, was wir heute unter

rade nicht zur Grundlage des Rechts. Seine Idee der politischen Selbstgesetzgebung fokussiert einzig auf die Äußerlichkeit der Handlungen, mit anderen Worten, die für die moralische Dignität einer Handlung so entscheidende Frage der Motivation interessiert Kant mit Blick auf die politisch-rechtlichen Handlungen überhaupt nicht. Kant gründet seine bürgerliche Republik nicht auf der Tugend seiner Bürger, sondern alleinig auf dem Recht:[21] »Eine jede Handlung ist Recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann.«[22] Der Vertrag richtet sich folglich einzig auf die äußeren Handlungen der Individuen.[23] Für die Möglichkeit eines Staates ist die innere Motivation und der Zweck der Handlungen irrelevant, daher auch Kants geflügelte Ausspruch, die Errichtung eines Staates sei selbst für ein Volk von Teufeln möglich.[24]

Doch selbst wenn Kant auf der Trennung zwischen Moral und Recht beharrt und auf die ethische Motivation der Bürger verzichten möchte, so rekurriert er nichtsdestotrotz in der Legitimation des Rechts auf das

---

Moral verstehen eigentlich auf diese Tugendgesetze, die von Kant auch als Ethik bezeichnet werden. Im Folgenden werde ich mich an die uns geläufige Unterscheidung halten und das, was Kant unter Tugendgesetzen versteht also die Ethik als Moral adressieren. Vgl. Maus 1995, 542.

21 Vgl. Ottmann, Henning: Einleitung. In: Ders. (Hg.): *Kants Lehre von Staat und Frieden*. Baden-Baden 2009, 7-9, 7.

22 Kant, Immanuel: Die Metaphysik der Sitten. In: Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.):*Kant's gesammelte Schriften. Band VI.* Berlin 1907, 203-493, hier: 230. (Im Folgenden werden Kants Schriften nach der Paginierung der Akademie Ausgabe zitiert. Lediglich die *Kritik der reinen Vernunft* wird, wie üblich in der Kantforschung, nach den Seitenzahlen der ersten (A) und zweiten (B) Originalausgabe zitiert.)

23 Das Kriterium der Äußerlichkeit ist entscheidend für die Unterscheidung zwischen Ethik und Recht, aus ihm ergeben sich andere Verpflichtungsmodi. Vgl. Unruh, Peter: *Die Herrschaft der Vernunft. Zur Staatsphilosophie Immanuel Kants*. Baden-Baden[2] 2016, 74.

24 Vgl. Kant, Immanuel: Zum ewigen Frieden. In: Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.):*Kant's gesammelte Schriften. Band VIII.* Berlin 1912, 341-386, hier: 366.

Faktum der praktischen Vernunft, d.h. auf das Bewusstsein des moralischen Gesetzes. Zum einen ist die Staatsgründung eine Forderung der Vernunft. Wie Ingeborg Maus unterstreicht, besteht der Unterschied Kants zu anderen Konzeptionen naturrechtlichen Kontraktualismus darin, den Vertrag nicht auf einem »rationalen Nützlichkeitskalkül egoistisch interessierter Individuen«[25] zu gründen, sondern auf dem Rechtsprinzip. Dieses aber ist die Institutionalisierung freier Willensakte, der Wille geht dem Recht voraus. »Kants Voluntarismus ist überhaupt an den Bedingungen orientiert, unter denen der Wille selbst ein vernünftiger Wille sein kann.«[26] Kant versucht daher Vernunft zu verwirklichen. Der »Vernunftgrund des Staates war ja das Rechtsprinzip *a priori*, das Kant mit der Selbstgesetzgebung des Volkes unter der Bedingung demokratischer Allgemeinheit der Teilhabe definiert.«[27] Während Kant somit der Verdienst zukommt, das Vertragsdenken von metaphysischen Gründen oder zweckrationalen Eigeninteresse befreit zu haben, so bleibt seine Begründung der Notwendigkeit des Staates für das zeitgenössische Denken nicht weniger problematisch. Denn der Staat ist bei Kant eine praktische Notwendigkeit. Er ist eine Aufgabe der praktischen Vernunft. Und fragt man

> »[…] nach dem Grund der Verbindlichkeit des Rechts, dann verweist einen die praktische Philosophie Kants auf die Moralphilosophie, letztlich auf das Faktum der Vernunft, an dem sich der Spaten der Deduktion zurückbiegt, das für sich selbst spricht und zusätzlicher argumentativer Begründung weder fähig noch bedürftig ist.«[28]

Wie lässt sich der Stellenwert des Faktums der Vernunft bewerten? Das Faktum der Vernunft als unabweislicher, unmittelbarer Anspruch des moralischen Gesetzes ist für Kant die *ratio cognoscendi* für unsere Freiheit. Anders gesprochen, auch wenn das Recht für Kant von der Moral getrennt ist, so bleibt die Moral doch unabdingbar für die Erfahrung

25 Maus 1992, 285.

26 Ebd., 289.

27 Ebd., 289.

28 Kersting 2007, 41.

und das Bewusstsein der eigenen Freiheit. Erst das Bewusstsein der moralischen Forderung schafft das Bewusstsein der eigenen Freiheit und damit auch die Voraussetzungen für die Errichtung eines Rechtsstaates. »Ohne die in der Moralphilosophie explizierte Erfahrung vom unbedingten Sollen des Moralgesetzes in uns würde die Rede von der Verbindlichkeit des Rechtsgesetzes, von der verpflichtenden Wirkung des subjektiven Freiheitsrechts eines jeden unverständlich bleiben.«[29] Spricht man jedoch dem Faktum der Vernunft seine Berechtigung ab, so bricht das ganze Gebäude der kantischen Rechtfertigung zusammen.

Egal wie man das Verhältnis von Moral und Recht letztlich ausdeutet,[30] es bleibt die Frage, ob die Annahme der transzendentalen – und das meint auch einer individuellen – vorpolitischen Freiheit nach wie vor gegeben ist? Doch kann man heute noch angesichts der vielfältigen »Pathologien der modernen Vernunft«[31] von einem Faktum der Vernunft ausgehen? Wie erklärt sich ein Faktum der Vernunft vor dem Hintergrund einer sozial eingebetteten Individualität? Wenn man mit Kant und dem aufklärerischen Projekt der Demokratie nicht auf den grundlegenden Gedanken der Autonomie verzichten möchte, bleibt die Frage, ob die Erfahrung der Autonomie einzig durch den unbedingten Anspruch des Sittengesetzes erfahren werden kann. Im Folgenden werde ich der Intuition nachgehen, dass Kant in der *Kritik der Urteilskraft* eine andere Form des Freiheitsbewusstseins entwickelt, ohne auf das Faktum der Vernunft zu rekurrieren, und welches sich für ein radikaldemokratisches Verständnis des Politischen anschlussfähiger zeigt.

Neben Kants Rezeption in der politischen Philosophie gibt es innerhalb der sogenannten kontinentaleuropäischen Philosophie eine breite, fruchtbare Auseinandersetzung mit Kant von Philosophen wie Lyotard,

---

29 Kersting Wolfgang: *Politik und Recht. Abhandlungen zur politischen Philosophie der Gegenwart und zur neuzeitlichen Rechtsphilosophie.* Weilerswist 2000, 321.

30 Christoph Horn unterscheidet hier zwischen einer Abhängigkeits- und einer Trennungsthese, die er über den Weg einer nichtidealen Normativität zu überwinden versucht. Vgl. Horn, Christoph: *Nichtideale Normativität. Ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie.* Berlin 2014.

31 Forst, Rainer: *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*. Berlin 2015, 13.

Foucault, Deleuze, Derrida, Badiou, Žižek oder Lacan zu Fragen der Ästhetik, der Autonomie, des Transzendentalen, der Moral sowie der Figur der Kritik.[32] Mit diesen vielfältigen Anknüpfungspunkten deutet sich ein Weg an, der weg von der Moral resp. der praktischen Vernunft hin zu *Kritik der Urteilskraft* bzw. zur reflektierenden Urteilskraft führt. Zum einen erschließt eine psychoanalytisch inspirierte Lesart die kantische Transzendentalphilosophie einem Denken der Differenz und Negativität. Diese Lesart, wie sie beispielsweise von Slavoj Žižek oder Rado Riha vorgelegt werden,[33] erscheint insbesondere für eine radikalpolitische Interpretation der kantischen ästhetischen Urteilskraft fruchtbar, insofern sie es erlaubt, Elemente wie Negativität, Unabgeschlossenheit und Konflikthaftigkeit aufzunehmen. Zum anderen ermöglicht eine Auseinandersetzung mit Kant jenen transzendental-kritischen Vernunftbegriff weiterzuentwickeln, den die radikaldemokratische Kritik an der politischen Philosophie vermisst.[34] Damit würden sie sich auch unterscheiden von jenen Kant-Erben, die Vernunft explizit ihrer transzendentalen Gehalte entledigen wollen.

Die Erste jedoch, die eine politische Lesart der *Kritik der Urteilskraft* entwarf, war Hannah Arendt.[35] In dem posthum zusammengestellten

---

32 Vgl Riha, Rado/Völker, Jan: Introduction. The Issue with Kant. In: *Filozofski vestnik*. 36 (2015) 2, 7-10, hier: 7.

33 Vgl. Žižek, Slavoj: *Parallaxe*. Frankfurt a.M. 2006, Riha, Rado: *Reale Geschehnisse der Freiheit. Zur Kritik der Urteilskraft in Lacan'scher Absicht*. Wien 1993 sowie Riha, Rado: *Kant in Lacan'scher Absicht. Die kopernikanische Wende und das Reale*. Wien 2018.

34 So betont beispielsweise Derrida die Notwendigkeit weiter transzendentale Fragen zu stellen. Vgl. Derrida 1999, 179-182.

35 Vgl. Arendt, Hannah: *Das Urteilen*. München 2012. Insbesondere Arendts Schüler Ernst Vollrath nimmt den Forschungsgedanken auf und entwickelt das Konzept einer politischen Urteilskraft. Vgl. Vollrath, Ernst: *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen.* Würzburg 1987, sowie Vollrath, Ernst: Kants Kritik der Urteilskraft als Grundlegung einer Theorie des Politischen. In: International Kant Congress (4: 1974: Mainz) et al. (Hg.): *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz 6.-10. April 1974. Teil 2. Sektion 1,2.* Berlin/New York 1974, 692-705.

Werk *Das Urteilen* entfaltet Arendt die Skizze einer politischen Philosophie im Anschluss an die *Kritik der Urteilskraft.* Kants dritte Kritik war für Arendt in mehrerlei Hinsicht reizvoll:[36] Zum einen beschäftigt sich Kant mit der Frage des Besonderen, wobei dem reflektierenden Urteil ein für Arendt anschlussfähiger Geltungsmodus zukommt. Dann es ist zum anderen die Geselligkeit des Menschen, sein Angewiesensein auf eine öffentliche Gemeinschaft, mithin die Pluralität der Menschen, die für die Möglichkeit, die Ausübung und die Geltung des reflektierenden Urteilens notwendig ist. Mit der Einbildungskraft, dem *sensus communis* und dem urteilenden Zuschauer nimmt Arendt ferner Argumentationsfiguren auf, die für Unparteilichkeit, Distanzierung und eine Überwindung des Egoismus hin auf eine kommunikative, intersubjektive Gemeinschaft stehen. Dieses Interesse führt zugleich dazu, dass die ästhetische Dimension, die spezifische ästhetische Lust und somit die gefühlsmäßige Grundlage der reflektierenden Urteile für Arendt keine Rolle spielen.[37] Die Frage der Ästhetik möchte ich im Folgenden jedoch als expliziten Zugang zu einem Nachdenken über die politische Anschlussfähigkeit der *Kritik der Urteilskraft* nehmen.

4.1 Der Ort der Ästhetik innerhalb der Vernunftkritik Kants

Der folgende Abschnitt soll zeigen, wie die kantische Vernunftkritik der Ästhetik eine eigenständige Existenz und eine besondere Leistung innerhalb eines umfassenden menschlichen Vernunftbegriffs zuschreibt. Dabei soll Kant als ein Denker des Ästhetischen vorgestellt werden, für den die Ästhetik gerade nicht der Rationalität entbehrt und daher auch nicht gegen die Vernunft ausgespielt werden kann. Stattdessen weist Kant der Ästhetik einen zentralen Ort im kritischen Verständnis der

---

36 Vgl. Loidolt, Sophie: Sich ein Bild machen. Das ästhetische Urteilen als politisches Urteilen in der Kant-Lektüre von Hannah Arendt. In: Dies./Lehmann, Sandra (Hg.): *Urteil und Fehlurteil.* Wien 2011, 231-246, hier: 237f.

37 Vgl. Kneller, Jane: Aesthetic Reflection and Community. In: Payne/Thorpe 2011, 260-283, hier: 262.

menschlichen Vernunft zu, nicht zuletzt, weil die Ästhetik für seinen Systemanspruch zentral wird. Die nach Hutter »offenkundige Absicht Kants«[38] mit der dritten Kritik die in den vorangehenden Kritiken aufgeworfenen Fragen zu einem systematischen Abschluss zu bringen und damit auch die Relevanz der Ästhetik für die Erkenntnistheorie und Ethik herauszuarbeiten,[39] wurde in Kants Nachfolge selten ernst genommen. Stattdessen wurde die *Kritik der Urteilskraft* als eine »Ausweitung«[40] der in den vorangegangenen Kritiken entfalteten Transzendentalphilosophie auf weitere Themengebiete wahrgenommen, wobei deren erster Teil, die *Kritik der ästhetischen Urteilskraft,* mit ihren Theoriestücken vom ästhetischen Urteil, dem Schönen und Erhabenen sowie des Genies im Mittelpunkt einer bis heute ungebrochen regen Rezeptionsgeschichte steht. Dieses Ungleichgewicht in der Rezeption mag nicht zuletzt darin begründet sein, dass die *Kritik der Urteilskraft* mit ihrer Zweiteilung in die *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* und die *Kritik der teleologischen Urteilskraft*, die so gegensätzliche Gegenstände wie die Kunst und die empirische Naturforschung behandeln, in sich besonders heterogen erscheint.

Die Einheit der Vernunft

In der Frage, was die menschliche Vernunft sei, firmiert die Idee, dass die Selbsterkenntnis der Vernunft nur in Form der Selbstkritik erfolgen kann, als grundlegende und revolutionäre Prämisse Immanuel Kants.[41]

38 Hutter, Axel: *Das Interesse der Vernunft. Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken*. Hamburg 2003, 167.

39 »For most of the twentieth century, Kant's aesthetic theory was marginalized by analytic philosophers, who systematically privileged epistemology and (to a lesser extent) ethics as the core philosophical subdisciplines, and who did not see aesthetics as substantially relevant to these subdisciplines.« Kukla, Rebecca: Introduction: Placing the Aesthetic in Kant's Critical Epistemology. In: Dies. (Hg.): *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*. Cambridge 2006, 1-31, hier: 1.

40 Hutter 2003, 167.

41 Vgl. Schnädelbach 1985, 92.

Will die Vernunft sich selbst begreifen, dann wird sie dies nur durch die Kritik der eigenen Vermögen, ihrer Grenzen und Leistungen erreichen. Nur eine solche, sich selbst kritisierende Vernunft ist schließlich gegen »ihr eigenes Blind- und Dummwerden, gegen ihre Selbstzerstörung und Selbstaufhebung«[42] gefeit. Denn die Vernunft werde, so Kant zu Beginn seines kritischen Unterfangens, »durch Fragen belästigt […], die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.«[43] Diese Fragen betreffen vor allem Fragen, die klassischerweise der Metaphysik zugerechnet werden: Fragen nach dem Ursprung der Welt, nach Gott, der Freiheit oder der Unsterblichkeit der Seele – kurz, Fragen nach dem Ganzen bzw. dem Unbedingten. Dieses »Begehren nach dem Unbedingten«[44] ist der eigentliche Antrieb, die Unruhe, ja die »nicht zu dämpfende Begierde«[45] der Vernunft. Doch im unreflektierten, unkritischen Umgang mit diesem, wird sich die Vernunft Kant zufolge in »Dunkelheit und Widersprüche«[46] begeben und nichts als Illusionen und Schein hervorbringen. Wie nah die Vernunft in ihrer Selbstverstrickung dabei dem Wahn- und Irrsinn kommt, haben insbesondere psychoanalytische Lesarten herausgearbeitet und darauf hingewiesen, wie sehr es Kant auch um eine Rettung der Vernunft vor dem Abgrund des Wahnsinns ging.[47] Um diesem drohenden Abgrund zu entgehen, müssen, so Kant, die Möglichkeit gesicherter Erkenntnis und damit die Grenzen des Vernunftgebrauchs geklärt werden.[48] Die

42 Ebd.

43 Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft.* Hamburg 1998, A VII. (kurz: KrV)

44 Riha 2018, 142.

45 KrV A 796/B 824.

46 KrV, A VIII.

47 Dabei wird immer wieder auf Kants frühe Auseinandersetzung mit den »Krankheiten des Kopfes«, aber auch mit den »Träumen eines Geistersehers« hingewiesen. Vgl. wegweisend David-Ménard, Monique: *La folie dans las raison pure. Kant lecteur de Swedenborg.* Paris 1990.

48 Riha verweist auch darauf, dass die Vernunft mit etwas ihr Äußerem in Berührung kommen muss, um dem Wahn zu entgehen. Vgl. Riha 2018, 140.

Kritik der Vernunft ist daher ein Prozess der »Grenzziehung und Reinigung.«[49]

Zugleich würde die Philosophie damit ihrem Versäumnis nachkommen, ihren Rang als Wissenschaft zu fundieren (den Kant v.a. durch die Konkurrenz der Naturwissenschaften bedroht sah), indem sie ausweist, wie gesichertes Wissen zustande kommt. Für Kant bedeutet diese Aufgabe eine »Revolution der Denkart«[50], ja eine »kopernikanische Wende«[51], die in einer Abwendung vom ›*was*‹ der Erkenntnis (den Dingen), zum ›*wie*‹ der Erkenntnis, d.h. zu den verschiedenen Erkenntnisarten und ihren Implikationen besteht. Eine solche Philosophie, die sich nicht mit den Gegenständen der Erkenntnis beschäftigt, »sondern mit *unserer Erkenntnisart* von Gegenständen, *so fern diese a priori möglich sein soll*«[52], bezeichnet Kant als Transzendentalphilosophie.

Die Selbstkritik der Vernunft entfaltet Kant daher als Kritik ihrer Erkenntnisvermögen und deren apriorischen Prinzipien. Und erst nach dem kritischen Durchgang durch deren drei »oberen Erkenntnisvermögen«[53] – Verstand, Vernunft und Urteilskraft – wird sie an ihr Ende kommen. In diesem kritischen Prozess spielt die *Kritik der Urteilskraft*, d.h. die Analyse des Erkenntnisvermögens der Urteilskraft, den Schlussstein.[54] Im Anschluss, dachte Kant, würde er den lang geplanten Schritt in Richtung doktrinalem System machen können. Denn als zu Ostern 1790 die *Kritik der Urteilskraft* erschien,[55] hatte Kant mit den beiden großen kritischen Werken – der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Kritik der praktischen Vernunft* – bereits die Vermögen des Verstandes und der Vernunft untersucht und auf den ersten

49 Arendt 2012, 58.

50 KrV, B XI.

51 Riha 2018, 18.

52 KrV, B 25.

53 Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg 2009, 177. (kurz: KU)

54 Auch wenn es Positionen gibt, die behaupten, Kant hätte noch eine vierte Kritik geschrieben. Vgl. Brandt, Reinhard: *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg 2007.

55 Vgl. Klemme, Heiner: Einleitung. In: Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg 2009, XVII-CI, hier: XVII.

Blick den Bereich der Philosophie abgesteckt. Dieser beinhaltet im Verständnis des Königsberger Philosophen zweierlei: das Gebiet der theoretischen und das der praktischen Philosophie. Während die theoretische Philosophie die Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis behandelt und aufweist, wie der Verstand gesetzgebend wirkt und Erfahrungserkenntnis ermöglicht, erörtert die praktische Philosophie das moralische Handeln des Menschen und zeigt auf, wie sich Vernunft durch den Freiheitsbegriff artikuliert.

Die grundsätzliche Verschiedenheit beider Bereiche verdeutlicht Kant in der Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft* anhand der Praxis; und dass er die Gebiete der Philosophie gerade in Hinblick auf die Praxis entwirrt, scheint ein entscheidendes Indiz für den Stellenwert, den das Tätigsein im Gesamtanliegen seines philosophischen Bestrebens einnimmt.[56] Denn – so die argumentative Suggestion – die philosophische Reflexion muss sich letztlich im Lebensvollzug der Menschen beweisen. Hier herrscht nun nach Kant allerhand Konfusion, »indem man das Praktische nach Naturbegriffen mit dem Praktischen nach dem Freiheitsbegriffe für einerlei nahm […].«[57] Zur Klärung betont Kant, dass jede Praxis von einem Willen abhängt und dieser steht in der kantischen Terminologie für das Begehrungsvermögen nach Begriffen zu handeln. Je nach Art des Begriffs erfolgt eine Praxis entweder aus technisch-praktischen oder moralisch-praktischen Prinzipen.[58]

---

56 So besitzt die praktische Vernunft ein Primat: »Der spekulativen Vernunft aber untergeordnet zu sein, und also die Ordnung umzukehren, kann man der reinen praktischen gar nicht zumuten, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der spekulativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist.« (Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft.* Hamburg 2003, 121, (kurz: KpV)) Sowie »Auch das theoretische Streben ist ein *Streben* und untersteht als solches den Weisungen der praktischen Vernunft […].« (Horkheimer, Max: Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie (1925). In: Ders.: *Gesammelte Schriften. Band 2: Philosophische Frühschriften 1922-1932*. Frankfurt a.M. 1987, 73-146, hier: 86). Vgl. auch Hutter 2003, 153.

57 KU, 171.

58 Axel Hutter entfaltet die Unterscheidung im Praktischen aus der moralischen Unterscheidung von Mittel und Zweck an sich. Die technisch-praktische Praxis

Bestimmt ein Naturbegriff den Willen, ist die Praxis technisch und der Handelnde rekurriert auf ein theoretisches Wissen von seinem angestrebten Ziel. Theoretisches Wissen, d.i. für Kant objektive Erkenntnis, wird vom Verstand mittels seiner Kategorien geleistet. Zugleich können wir Menschen Wissen ausschließlich von Gegenständen der sinnlichen Welt erlangen, insofern Erkenntnis für Kant lediglich im Zusammenspiel der beiden menschlichen Anlagen von Anschauung und Verstand entsteht. Ohne sinnliches Material gibt es nichts, von dem wir Erkenntnis erlangen können; unser Verstand wäre leer ohne die sinnliche Anschauung. Dies ist Kants ebenso kränkende wie umwälzende Grundbestimmung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit. Über die Welt in ihrer Totalität oder die Dinge, wie sie an sich sind, d.h. auch über die Fragen, die die Vernunft beunruhigen, können wir keine gesicherte Erkenntnis erlangen. Daraus geht Kants folgenreiche Unterscheidung zwischen *phaenomenaler* und *noumenaler* Welt, zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem hervor.

Leitet nun die theoretische Erkenntnis die Bestimmung des Willens an, so hängt die Praxis von einer Kausalität ab, die als eine mechanische Ursache-Wirkungsbeziehung aufgefasst werden kann. Dass Kant hier neben den Beispielen der Feldmesskunst, der Haus- oder Landwirtschaft, auch die Kunst des Umgangs, die »Vorschriften der Diätik«[59], der allgemeinen Glückseligkeitslehre sowie der Bezähmung der Neigungen und Bändigung der Affekte zu den technisch-praktischen Vorschriften und damit zur theoretischen Philosophie zählt, ist ein rigoroses Urteil angesichts traditioneller Ethiken[60] und unterstreicht die Strenge der Kant'schen Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie.

---

ist daher immer eine Mittelverfolgung, die moralisch-praktischen Prinzipien verweisen auf eine Auffassung des Gegenstandes als Zweck an sich. Vgl. Hutter 2003, 146-150.

59 KU, 173.

60 Vgl. Bojanowski, Jochen: Kant über das Prinzip der Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie (Einleitung I-V). In: Höffe 2018, 21-36, 26.

Jene andere Praxis – die moralische Praxis – gehört auf der anderen Seite zur praktischen Philosophie und zeichnet sich durch ihren freiheitlichen Charakter aus. Freiheit beschreibt Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* nicht rein negativ als Freiheit von Naturgesetzen bzw. mechanischer Kausalität. Freiheit bestimmt Kant darüber hinaus positiv als die Fähigkeit, sich selbst Zwecke zu setzen, mithin als Selbstgesetzgebung, d.i. Autonomie. Im Gegensatz zur technischen Praxis bedeutet Autonomie, dass es dem Willen auf Grundlage seiner Freiheit »möglich sein [muss], in der empirisch erfahrbaren Welt eine Kausalkette von Ereignissen neu begründen zu können.«[61] Doch woher nimmt er die Gewissheit seiner Freiheit? Aus einer objektiven, d.h. begrifflichen Erkenntnis jedenfalls nicht, denn für Kant sind Freiheit, ebenso wie die Ideen von Gott und der Unsterblichkeit der Seele keine Gegenstände der sinnlichen Welt; wir finden in unserer empirischen Realität nichts, das diesen Ideen entspricht.[62] Für die theoretische Erkenntnis unerreichbar, gehören diese Ideen dem Feld des Übersinnlichen an und entspringen der Vernunft. Während die theoretische Philosophie hier mit den Mitteln des Verstandes an ihre Grenzen stößt, beginnt die praktische Philosophie mit der Idee der Freiheit. Nur unter der Annahme der Freiheitsidee können wir moralisch handeln und uns Zwecke setzen; nur in der Praxis können wir der Freiheitsidee Realität verschaffen. Für Kant öffnet sich an dieser Stelle die Kluft zwischen theoretischer und praktischer Philosophie, die er mit folgenden Worten beschreibt:

> »Der Freiheitsbegriff bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen Erkenntnis der Natur; der Naturbegriff eben sowohl nichts in Ansehung der praktischen Gesetze der Freiheit; und es ist insofern nicht möglich, eine Brücke von einem Gebiete zu dem anderen hinüberzuschlagen.«[63]

---

61 Seeberg, Ulrich: Ästhetik in weltbürgerlicher Absicht. Kants Erklärung des Schönen als Brücke zwischen Natur und Freiheit. In: Bacin/Ferrarin/La Rocca 2013, 261-272, hier: 265.

62 Vgl. KrV, A310-338/B366-396.

63 KU, 195.

Dieser systematischen Schere sieht Kant sich nach Abschluss seiner ersten beiden Kritiken ausgesetzt, die nicht nur die Einheit des kantischen Systems zu sprengen droht,[64] sondern den Menschen in seiner konkreten Existenz betrifft. Der Mensch – so haben die ersten beiden Kritiken gezeigt – ist sowohl ein sinnliches, *phaenomenales* Wesen, das in der Natur verankert ist, als auch ein intelligibles, *noumenales* Wesen, das in der Lage ist, sich moralische Zwecke zu setzen. Genau genommen, so Ulrich Seeberg, bildet sein sinnliches Wesen die Voraussetzung für die moralische Forderung. Denn »[d]as Bewusstsein der sittlichen Verpflichtung aus Freiheit [macht sich] gegen die sinnlich bedingten Neigungen geltend«[65]. Nur als sinnlich-intelligibles Wesen wählt der Mensch moralische Handlungen. Damit korrespondiert, dass die menschliche Vernunft in der Verwirklichung ihrer Freiheit auf das Sinnliche verwiesen ist.[66] Als handelndes Subjekt weiß sich der Mensch auf die Natur bezogen und zugleich von ihr unterschieden. Doch was, wenn dieses Sinnliche, d.h. die Welt nicht kohärent, sondern widersprüchlich wäre?[67] Wären dann Denken und Handeln in der Welt möglich? Wie könnte, fragt Kant, der Freiheitsbegriff »den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen«[68]? Eric Weil konstatiert daher

> »das Problem einer Harmonie zwischen dem Geist des Menschen und dieser gegebenen Natur, in welcher der Geist sucht und tätig ist, in der er sich sucht und sich entscheidet, das Problem einer Harmonie

---

64 »Die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft (Philosophie) hat nun zwei Gegenstände, Natur und Freiheit, und enthält also sowohl das Naturgesetz, als auch das Sittengesetz, anfangs in zwei besonderen, zuletzt aber in einem einzigen philosophischen System.« KrV, A840/B868.

65 Seeberg 2013, 266.

66 Für Kulenkampff stellt sich die Frage nach einer Verbindung beider Gebiete daher auch nur sinnvoll vom Standpunkt der praktischen Philosophie. Vgl. Kulenkampff, Jens: *Kants Logik des ästhetischen Urteils*. Frankfurt a.M. 1994^2, 34.

67 Vgl. Weil, Eric: Sinn und Tatsache. In: Ders.: *Probleme des Kantischen Denkens*. Berlin 2002, 63-100, hier: 65.

68 KU, 176.

> von der Art, daß Tätigkeit, Forschung und Entscheidung in ihr möglich wären.«[69]

Kant muss also eine Antwort finden, wie die Verbindung zwischen Natur- und Freiheitsbegriff bzw. der Übergang zwischen theoretischer und praktischer Philosophie zu denken ist, wenn Verstand und Vernunft trotz allem als Differenzierungen der *einen* menschlichen Vernunft gedacht werden sollen.[70] Die Selbstkritik der Vernunft soll gerade nicht zu einer Teilung der Vernunft, sondern zu einer in sich reflektierten Vernunft führen. Denn Vernunft als menschliche Vernunft, resümiert Axel Hutter, »gründet zwar in der Differenz zweier ›Gebiete‹, sie lebt aber nur in der Überbrückung dieser Differenz.«[71]

Die systematische Aufgabe der *Kritik der Urteilskraft* ist es nun diesen Übergang zu erklären. Daraus ergibt sich eine doppelte Frageperspektive. Denn zum einen wäre zu klären, wie die vermittelnde Funktion vorzustellen ist und welche Rolle die Ästhetik in diesem Übergang spielt, zum anderen wäre zu fragen, was für den Menschen die Bedeutung dessen ist, was Axel Hutter hier mit der Lebendigkeit der Vernunft bezeichnet.

Die Besonderheiten der Natur als Herausforderung für die menschliche Vernunft

Obwohl die Frage des Übergangs primär vom Standpunkt der praktischen Vernunft bzw. des praktischen Lebensvollzugs motiviert scheint, verfolgt Kant sie nicht aus deren Perspektive; er versucht nicht direkt zu beantworten, wie sinnvolles Handeln in der Welt zu realisieren ist.[72]

---

69 Weil 2002, 65.

70 Kulenkampff 1994, 35. Vgl. mit Akzent auf den Systemgedanken KrV A840/B 868.

71 Hutter 2003, 169.

72 Hutter begründet die Fokussierung auf die Natur durch einen verfehlten Naturbegriff der ersten Kritik. Dieser würde durch seine Unterordnung unter die Verstandesnatur eine Vermittlung mit einem Freiheitsbegriff verunmöglichen. Vgl. Hutter 2003, 169.

Stattdessen gibt er in der Einleitung der *Kritik der Urteilskraft* die sinnliche, empirische Natur als Ort für den gesuchten Übergang an.[73] Genauer beschäftigt sich Kant mit den Erscheinungen in der Natur, die sich der verstandesmäßigen Erkenntnis entziehen und damit einen Hinweis darauf geben, dass die sinnlich, phänomenale Natur einer Einwirkung durch die intelligible Natur, durch Freiheit offen ist. Kant beginnt:

> »Allein es sind so mannigfaltige Formen der Natur, gleichsam so viele Modifikationen der allgemeinen transzendentalen Naturbegriffe, die durch jene Gesetze, welche der reine Verstand a priori gibt, weil dieselben nur auf die Möglichkeit einer Natur (als Gegenstandes der Sinne) überhaupt gehen, unbestimmt gelassen werden, daß dafür doch auch Gesetze sein müssen, die zwar, als empirische, nach u n s e r e r Verstandeseinsicht zufällig sein mögen, die aber doch, wenn sie Gesetze heißen sollen (wie es auch der Begriff einer Natur erfordert), aus einem, wenn gleich uns unbekannten, Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen als notwendig angesehen werden müssen.«[74]

Kant konstatiert hier zunächst eine Diskrepanz zwischen dem, was der vom Verstand entworfene Begriff der Natur leisten kann und der empirischen Vielfalt der Natur. Während der Verstand auf der einen Seite die Natur überhaupt mittels seiner Verstandeskategorien als ein transzendentales System *a priori* entwirft und damit als Inbegriff aller Gegenstände möglicher Erfahrung,[75] lässt sich daraus andererseits nicht

---

73 Vgl. De Vos, Ludovicus: Die Beweisstruktur der Kritik der Urteilskraft. In: Parret, Herman (Hg.): *Kants Ästhetik/Kant's Aesthetics/L'ésthetique de Kant*. Berlin 1998, 136-157, hier: 140.

74 KU, 179f.

75 »Wir haben in der Critik der reinen Vernunft gesehen, daß die gesamte Natur, als der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung, ein System nach transcendentalen Gesetzen, nämlich solchen, die der Verstand selbst a priori giebt [...] ausmache. Eben darum muß auch die Erfahrung, nach allgemeinen so wohl als besonderen Gesetzen [...] ein System möglicher empirischer Erkenntnisse ausmachen.« (Kant, Immanuel: Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft. In: Ders. 2009, 485-555, hier: 208. (kurz: EE))

folgern, dass die Natur auch nach ihren vielfältigen, empirischen Gesetzen ebenfalls »ein für das menschliche Erkenntnisvermögen faßliches System sey, und der durchgängige systematische Zusammenhang ihrer Erscheinungen in einer Erfahrung, mithin diese selber als System, den Menschen möglich sey.«[76] Zugleich strengt Kant mit dem Hinweis – auch empirische Gesetze, »wenn sie Gesetze heißen sollen [...], aus einem [...] Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen als notwendig angesehen werden müssen«[77] – eine Systematik der empirischen Natur an. Die Forderung nach einer Einheit der Vielzahl der empirischen Gesetze ist nämlich eine Systemforderung eben jenes vom Verstand entwickelten Naturbegriffs. Denn der Zusammenhang des transzendentalen Systems der Natur überhaupt und der Natur als konkreter, empirischer Erfahrung ist nicht zuletzt essentiell für das Ganze der Erfahrung und die Objektivität der Wirklichkeit.[78]

Erinnert sei dazu noch einmal an den Erkenntnisprozess, in dem die Funktion der Verstandesbegriffe darin besteht, zu bestimmen, was etwas ist. Dabei abstrahiert der Verstand durch seine allgemeine Gesetzgebung von der Mannigfaltigkeit des empirisch Gegebenen. Die allgemeinen Begriffe können so allerlei Dinge denkbar machen, d.h. sie betreffen deren Möglichkeit. Das impliziert, dass wir uns immer Dinge vorstellen können, die gleichwohl nicht existieren.[79] Die Existenz eines Dinges, seine Wirklichkeit, liegt außerhalb der Sphäre der Begrifflichkeit. Diese wird von der Allgemeinheit der Begriffe nicht erreicht, sie wird nur *erfahren*, d.h. erst in der Verbindung mit der sinnlichen Anschauung gesetzt.[80] Denn der menschliche Verstand muss – insofern sich seine Erkenntnisfähigkeit aus den beiden Quellen Anschauung und

---

76 Ebd., 209.

77 KU, 180.

78 Vgl. Riha 2018, 170, vgl. auch KU, 184. Hier spricht Kant von einer »notwendigen Absicht (einem Bedürfnis) des Verstandes«.

79 Vgl. KU, 401ff. Kant grenzt den menschlichen Verstand immer wieder durch Hinweise auf einen anderen, intuitiven, anschauenden Verstand ab: »Wäre nämlich unser Verstand anschauend, so hätte er keine Gegenstände als das Wirkliche.« KU, 402

80 Vgl. Völker 2011a, 108.

Verstand speist – immer zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit der Dinge unterscheiden und damit auch zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen.[81] Das vielfältig Besondere, das Kant nun in der Natur entdeckt, widersetzt sich der Allgemeinheit der Begriffe. Wir nehmen hier einzelne Dinge wahr, die für unseren Verstand nicht erkennbar sind, da sie der Allgemeinheit seiner Begriffe entgleiten, und zwar nicht hinsichtlich ihrer Quantität als eines von vielen Fällen, sondern in ihrer Qualität als ›Besonderes an sich‹.[82] Dies Besondere ist nicht etwas, das vom Verstand nur noch bestimmt werden muss. Nein, für den Verstand und seine Begriffe erscheint dieses Besondere oder Singuläre zufällig, kontingent, gesetz- und damit begriffslos. »What is at stake here is the question of knowing how to make available to cognition that which by definition resists a cognitive determination: the particular in its irreducible particularity, namely its singularity.«[83] Zugleich will Kant dem Besonderen »keinen spezifisch ontologischen Eigenwert«[84] zuschreiben, d.h. das Besondere soll »in Ansehung des Allgemeinen«[85] bestimmt werden und dem Allgemeinen damit nicht entgegengesetzt, sondern als unterschiedener, unabhängiger Teil in diesem positioniert werden. Dieses Besondere, darauf weist Wolfgang Bartuschat hin, ist zugleich verbunden mit der uns in unserer Erkenntnistätigkeit immer schon faktisch gegebenen Sinnlichkeit. »Das Sinnliche ist dementsprechend als ein Besonderes zu fassen, das durch die Subsumtion unter ein Allgemeines nicht angemessen bestimmt werden kann, das aber gleichwohl in Relation zum Allgemeinen zu bringen ist.«[86] Notwendig ist daher ein anderes Verhältnis zwischen den Allgemeinem und Besonderen als es vom Verstand entworfen wird. Die *Kritik der Urteilskraft* hat also die Aufgabe

---

81 Vgl. KU, 401.

82 Vgl. Völker 2011a, 151.

83 Riha, Rado: The Second Copernican Turn of Kant's Philosophy. In: *Filozofski vestnik*. 37 (2016) 2, 273-288, hier: 281.

84 Völker 2011a, 153.

85 Ebd., 151.

86 Bartuschat, Wolfgang: *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt a.M. 1972, 89.

> »so weit wie möglich das unbestimmte Besondere zu ermöglichen, so dass sie [die Urteilskraft] nicht von den Bedingungen der Möglichkeit von Etwas ausgeht [wie es die Verstandeserkenntnis leistet], sondern den Bedingungen der Möglichkeit von etwas anderem (einer anderen Regularität) im Möglichen nachspürt.«[87]

Indem die *Kritik der Urteilskraft* aber den Bedingungen der Möglichkeit von etwas anderem nachspürt, eröffnet sie einen anderen Zugriff auf die Natur als derjenige des Verstandes.

Doch es ist nicht ausschließlich die Partikularität der Dinge, die für den Verstand und seine Erkenntnisweise problematisch ist, gleichzeitig erscheinen uns diese Dinge auf eine besondere Weise sinnhaft: Wir nehmen sie als schön und erhaben, als zweckhaft und lebendig wahr. Kant wird daher seine Untersuchung zweiteilen: in die *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* und die *Kritik der teleologischen Urteilkraft.* Letztere widmet sich denjenigen Dingen in der Natur, die als sinnhaft im Sinne »von Systemen, in sich geschlossene Ganze, selbstständige Totalitäten«[88] auftreten, konkreter als diejenigen Dinge, die wir als lebendig im Sinne von Organismen begreifen. Durch die gegenstandskonstituierenden Begriffe des Verstandes und der damit verbundenen mechanistischen Gesetzmäßigkeit sind auch sie nicht zu erklären.[89] Der Verstand ordnet und verbindet den ihm von der Anschauung gegebenen Stoff zu einzelnen Gegenständen, doch gleichzeitig bleibt die von ihm gestiftete Gegenstandseinheit eine hinzutretende, äußerliche, sodass das »Band der Synthesis«[90] eher den Charakter eines zufälligen Aggregats besitzt.[91] Sinnhafte, systematische Einheiten werden nach der *Kritik der reinen Vernunft* alleine von den Ideen der Vernunft hervorgebracht, werden »aber durch keine Erfahrung gegeben [...]; denn

87 Völker 2011a, 153.

88 Horkheimer 1987, 90.

89 Vgl. die Antinomie der teleologischen Urteilskraft, die zwischen einer Erklärung aus mechanistischen und teleologischen Gesetzen entsteht, KU, §70, 386-389.

90 Horkheimer 1987, 88.

91 Vgl. ebd., 88.

Erfahrung gibt niemals ein Beispiel vollkommener systematischer Einheit«[92]. Nun nehmen wir diese Einheiten in der Natur trotz allem als in sich sinnvoll oder zweckhaft wahr, während sie für den Verstand rein zufällig und damit unbegreiflich bleiben. Etwas im Lebendigen bzw. der lebendigen Natur entzieht sich den Bestimmungen des Verstandes, und bedenkt man ferner Kants wissenschaftsgeschichtlichen Kontext zwischen Newton'scher Physik und aufkommender Biologie, versteht sich, warum das Leben, insbesondere das organische Leben, für Kant nur unzureichend in den Begriffen naturgesetzlicher Kausalität bzw. Mechanik erklärbar ist und daher Gegenstand eines weiteren Interesses.[93]

Mit der Lebendigkeit bzw. dem Leben taucht ein Begriff auf, der, wie Jan Völker überzeugend entfaltet hat, zentral ist für ein umfassendes Verständnis der *Kritik der Urteilskraft*.[94] So ermöglicht der Lebensbegriff Kant gleich mehrere Verhältnisse zu reflektieren: Zunächst ist es jener bereits beschriebene Zusammenhang zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, insofern das Lebendige die Frage nach dem Singulären oder dem Besonderen innerhalb der Natur stellt. Zugleich fordert das Lebendige, insofern es immer einen Anfang in der Welt bedeutet, Kant heraus, den Zusammenhang zwischen der Existenz und dem Nichts neu zu denken.[95] Damit verbunden ist ein letzter Aspekt, der insbesondere für die Frage des menschlichen Lebens relevant erscheint und Kants Frage nach der Möglichkeit freiheitlichen Handelns in der Welt betrifft, nämlich das Verhältnis zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit, weil wir dem Leben eine »bildende Kraft«[96] zusprechen und damit eine Potenzialität jenseits von Naturkausalität bzw. völliger Bestimmung einräumen wollen. Eine Unbestimmtheit, die sich

---

92 KrV, A681/B 709.

93 Vgl. Völker 2011a, 123.

94 Vgl. Völker 2011a.

95 Jan Völker zeichnet das Problem der Negation ausgehend von den vorkritischen Schriften bis zu den kritischen Schriften in Kants Werk nach. Vgl. ebd., Teil I: Nichts und Etwas, 13-120.

96 KU, 374.

eben auch dadurch ausdrückt, dass das Leben (eines Organismus) einen Neuanfang oder einen Unterschied innerhalb der existenten Natur bedeutet. So fordert das Lebendige heraus, die Natur anders als nach den Gesetzen des Verstandes zu denken.

Neben den zweckhaften und lebendigen Dingen bleiben nicht zuletzt die ästhetischen Phänomene des Schönen und Erhabenen als Herausforderung für die philosophische Reflexion. Deren vorrangiges Merkmal besteht in ihrer Verbindung mit dem Gefühl, d.h. mit dem subjektiven Empfinden, der Subjektivität des Subjekts. Doch lange bevor Kant sich in der *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* mit dem Schönen und Erhabenen kritisch auseinandersetzt, hat er einer Ästhetik des Geschmacks (im Sinne einer Beurteilung des Schönen) in der *Kritik der reinen Vernunft* ihre Berechtigung abgesprochen.[97] Der Geschmack sei keiner transzendentalen Reflexion zugänglich. Bis zur *Kritik der Urteilskraft* und ihrer Reflexion des ästhetischen Urteils muss sich Kants Denken daher entscheidend ändern: eine Veränderung, die sich durch die beiden ersten Kritiken verfolgen und sich im wandelnden Verständnis der Begriffe Ästhetik, Sinnlichkeit und Gefühl nachzeichnen lässt. Wie Rado Riha im Anschluss an Louis Guillermit gezeigt hat, durchlaufen die Begriffe und ihre Konstellation in Auseinandersetzung mit der Frage nach ihrem transzendentalen Gehalt, d.h. nach der Möglichkeit Prinzipien *a priori* für sie zu finden, einen Transformationsprozess, in dem Kant um das Verhältnis zwischen Sinnlichkeit und Vernunft ringt, um schließlich der Sinnlichkeit einen Ort innerhalb der menschlichen Vernunft zuzuordnen.[98]

So versteht Kant in der ersten Kritik unter der transzendentalen Ästhetik die Erforschung der Prinzipien der Sinnlichkeit *a priori*,[99] die er als Formen von Raum und Zeit identifiziert. Zu diesen gelangt man jedoch erst, indem man sie von aller Empfindung, d.h. von allem

97 Vgl. KrV, A 21/B 35.

98 Vgl. Riha 1993, 49-56.

99 Und bleibt damit auch nahe an der ursprünglichen Wortbedeutung von Ästhetik als *Aisthesis*, d.h. als sinnliche Wahrnehmung. Vgl. Barck/Heininger/Kliche 2000, 309.

Gefühl getrennt hat. Wenn für Kant ganz allgemein die Sinnlichkeit das Subjektive unserer Vorstellungen bezeichnet,[100] dann extrahiert die transzendentale Ästhetik der ersten Kritik dasjenige an der Sinnlichkeit, was trotzdem objektiv bestimmbar ist und damit Bestandteil der Objekterkenntnis werden kann. Damit macht sie zwar einerseits die Sinnlichkeit einer transzendentalen Theorie grundsätzlich zugänglich,[101] doch zugleich schließt sie all das als empirisch-pathologisch aus, was in der Vorstellung subjektiv ist und sich »nicht auf das Objekt wegen seiner Erkenntnis«[102], sondern sich als Gefühl der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen auf das Subjekt bezieht.[103] Damit wird das Sinnliche in seiner »irreduzibel subjektiven Dimension«[104] nicht erreicht, es bleibt das Andere des Verstandes und damit aus der Transzendentalphilosophie ausgeschlossen.

Dieses Verständnis ändert sich mit der *Kritik der praktischen Vernunft*. Die Sinnlichkeit wird nicht mehr auf die Möglichkeit der Anschauung untersucht, sondern als Gefühl, genauer als moralisches Gefühl untersucht. Kant erarbeitet so neben der apriorischen Sinnlichkeit der Erkenntnis eine Sinnlichkeit des Gefühls, infolgedessen »das Gefühl vom Erkenntnisvermögen getrennt und mit dem Begehrungsvermögen verbunden«[105] wird. Die praktische Vernunft bestimmt einerseits den Willen für eine moralische Handlung unmittelbar durch das moralische Gesetz, andererseits muss das Moralgesetz auch die Rolle der subjektiven Motivation, der Triebfeder übernehmen. Diese Triebfeder, durch welche moralische Einsicht in praktisches Handeln umgesetzt wird, stellt, so Birgit Recki, explizit die Frage nach einem Gefühl, das in reiner Vernunft seinen Ursprung hat und so kein heteronomes Moment in die

100 Vgl. Eisler, Rudolf: Sinnlichkeit. In: Ders.: *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Immanuel Kant (1930)*. https://www.textlog.de/32627.html (Stand 29.04.2022).

101 Vgl. Riha 1993, 50.

102 Riha 1993, 50.

103 Vgl. ebd., 50.

104 Ebd., 50.

105 Ebd., 51.

Moral einführt.[106] Nach Kant bewirkt das moralische Gesetz trotz seines intelligiblen Charakters ein Gefühl, und zwar ein negatives Gefühl des Schmerzes, insofern sich der Wille durch die Abweisung und den Abbruch aller Gefühle, Neigungen und Begehren bestimmt.[107] Für Kant haben wir hier »den ersten, vielleicht auch einzigen Fall, da wir aus Begriffen a priori das Verhältnis eines Erkenntnisses (hier ist es [das] einer reinen praktischen Vernunft) zum Gefühl der Lust oder Unlust bestimmen konnten.«[108] Doch beschränkt sich die emotionale Reaktion nicht auf das negative Gefühl des Schmerzes.[109] Zugleich, so Kant, entsteht angesichts des moralischen Gesetzes, das »doch etwas an sich Positives ist, nämlich die Form einer intellektuellen Kausalität, d.i. der Freiheit«[110], ein positives Gefühl der Achtung. »Also ist Achtung fürs moralische Gesetz ein Gefühl, welches durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir völlig a priori erkennen, und dessen Notwendigkeit wir einsehen können.«[111] Mit dem »vernunftgewirkte[n] Gefühl«[112] der Achtung gelingt es Kant das moralische Gefühl von allen anderen Gefühlen zu unterscheiden, doch kann er letztlich dessen sinnlichen Charakter nicht mehr erklären. In seiner Intellektualität entkleidet er es seiner Gefühlsmäßigkeit. Riha schlussfolgert:

> »[I]st in der ersten [Kritik] die Sinnlichkeit als ein für die symbolische, transzendentale Ordnung selbst konstitutives Äußeres nicht in ihrem vollen Umfang als jenes immer schon Vermittelte aufgefaßt, das sie ist – ihre unaufhebbar subjektive Dimension fungiert als ein unmittelbares empirisches Äußeres – dann wird in der zweiten Kritik die Sinn-

---

106 Vgl. Recki, Birgit: Trockenes Wohlgefallen, Reiz und Rührung. Über das Reinheitsgebot und den vollständigen Kontext der Kantischen Ästhetik. In: Dies. 2006, 143-166, hier: 147 (kurz: Recki 2006b).

107 Vgl. KpV, 72f.

108 KpV, 73.

109 Vgl. Recki 2006b, 147.

110 KpV, 73.

111 KpV, 73. Vgl. Riha 2018, 163.

112 Recki 2006b, 148.

> lichkeit dermaßen mit der transzendentalen Ordnung vermittelt, daß kein Moment ihrer wesentlichen Äußerlichkeit mehr übrigzubleiben scheint.«[113]

Obwohl die zweite Kritik die Eigenständigkeit und die Subjektivität des Gefühls zu liquidieren scheint, erweist sich die Reflexion über das moralische Gefühl nichtsdestotrotz als wichtiger Schritt auf dem Weg zur *Kritik der Urteilskraft*, insofern sie Kant den Denkraum eröffnet, sich auch mit dem ästhetischen Gefühl kritisch zu beschäftigen.[114] Es wird die Aufgabe der *Kritik der Urteilskraft* sein, dem ästhetischen Gefühl einen Platz in der Vernunftordnung einzuräumen, sodass es trotz seiner transzendentalen Reflexion seinen Charakter als Subjektivstes nicht verliert. Damit würden die beiden Anlagen des Menschen – seine sinnliche und seine intelligible Seite – transzendental reflektiert und miteinander vermittelt werden.

Ästhetik und Lebendiges sind folglich die beiden Gegenstandsbereiche, an denen Kant hofft, die Aufgabe der Überbrückung zu lösen.[115] D.h. die Möglichkeit des Übergangs muss sich an beiden Bereichen explizieren bzw. verständlich machen lassen, wobei jeder Bereich einen anderen Aspekt der Differenz zwischen theoretischer und praktischer Philosophie in den Blick nimmt. Während das Lebendige den Übergang zwischen Natur und Leben auf die Frage nach einer anderen Kausalität und einer Natur als System fokussiert, nimmt die Ästhetik den Übergang von den ›zwei Naturen‹ des Menschen, von seiner sinnlichen zu seiner intelligiblen Natur in den Blick.

---

113 Riha 1993, 53f.

114 Vgl. Recki, Birgit: Kunst, Ästhetik, Wissenschaft: Gespannte Verhältnisse. In: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 48 (2003) 1, 85-97, hier: 85f. Kants Theorie der Ästhetik befasst sich vorwiegend mit dem Schönheitsurteil, nicht mit Kunstobjekten.

115 Vgl. Höffe, Otfried: Einführung in Kants Kritik der Urteilskraft. In: Ders. 2018, 1-20, hier: 3f. (kurz: Höffe: 2018a)

Die Urteilskraft – Ein Vermögen der Vermittlung

Wurde in den vorherigen zwei Kritiken der Übergang entweder postuliert oder über ihn spekuliert, so soll der Übergang nun durch ein eigenes Prinzip *a priori* gedacht werden und »[...] durch diese Fundierbarkeit der Gedanke einer Verbindung von theoretischer und praktischer Vernunft nicht weiter im Medium von Glaubenssätzen, sondern im Bereich begründbaren Wissens "»[116] positioniert werden. Kant widmet sich daher der Untersuchung der Urteilskraft, die als letztes der drei Glieder der »Familie der oberen Erkenntnisvermögen«[117] noch keiner transzendentalen Kritik unterzogen wurde. Dem reinen Verweis auf Vollständigkeit der Trias der oberen Erkenntnisvermögen legt Kant einen Grund von »noch größerer Wichtigkeit«[118] mit Blick auf den gesuchten Übergang bei, den er in den Gemütskräften des Menschen findet. Innerhalb der Gemütskräfte unterscheidet Kant zwischen drei Vermögen: dem Erkenntnisvermögen[119], dem Gefühl der Lust und Unlust

116 Krämling, Gerhard: *Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant*. Freiburg/München 1985, 43.

117 KU, 177.

118 Ebd., 177.

119 Kants Verwendung des Begriffs »Erkenntnisvermögen« ist nicht einheitlich über die drei Kritiken hinweg. So verwendet er die »oberen Erkenntnisvermögen« in einem weiten Verständnis, das alle drei menschlichen Vermögen (Verstand, Vernunft, Urteilskraft) umfasst. Die oberen Erkenntnisvermögen werden »unter der weitläuftigen Benennung des Verstandes überhaupt« (KrV, A131/B169) begriffen und der Sinnlichkeit gegenübergestellt. Vgl. Wieland, Wolfgang: *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*. Göttingen 2001, 130f. Zugleich schreibt Kant in der *Kritik der reinen* Vernunft, er verstände »unter Vernunft das ganze obere Erkenntnisvermögen und setze also das Rationale dem Empirischen entgegen« (KrV A 835/B 863) Hutter weist darauf hin, dass die Binnendifferenzierung der »oberen Erkenntnisvermögen« nur durch die schrittweise Entdeckung transzendentaler Zugänge zum praktischen Begehrungsvermögen in der *Kritik der praktischen Vernunft* sowie zum Gefühl der Lust und Unlust in der *Kritik der Urteilskraft* schlüssig wird. Vgl. Hutter 2003, 17. Davon unterschieden verwendet Kant den Begriff des Erkenntnisvermögens, um dasjenige im Menschen zu bezeichnen, was man als das Begehren oder die Fähigkeit zum Wissen übersetzen könnte. Die Unterscheidung ist jedoch nicht immer un-

sowie dem Begehrungsvermögen. Da nun das Erkenntnisvermögen seine Prinzipien *a priori* im Verstand hat, und das Begehrungsvermögen in der reinen Vernunft, postuliert Kant, dass die Urteilskraft ein Prinzip *a priori* für das Gefühl der Lust und Unlust enthalten müsse. Entscheidend ist, dass das Begehrungsvermögen bereits einen Übergang zur Lust bzw. Unlust hatte sichtbar werden lassen (wenn auch um den Preis der Sinnlichkeit des Gefühls) und damit ein Indiz für die Möglichkeit des gesuchten Übergangs bereitstellt. Ferner lässt sich empirisch ein Übergang von der Tatsache einer neuen Erkenntnis zum Gefühl der Lust feststellen, was Jens Kulenkampff treffend mit dem Phänomen der »Entdeckerfreude«[120] beschrieben hat. Doch während die Verbindung zwischen den Gemütskräften teilweise erkennbar ist, bleibt diese Verbindung so lange unsystematisch, wie »der Zusammenhang der Gemütskräfte sich auf keine a p r i o r i s c h e n Prinzipien gründet.«[121] Denn nicht zuletzt würde erst die Aufdeckung eines apriorischen Prinzips die Urteilskraft als selbstständiges Vermögen neben den beiden anderen oberen Erkenntnisvermögen etablieren und die Selbstkritik der Vernunft abschließen.[122]

Die Funktion der reflektierenden Urteilskraft

Nähert man sich dem Begriff der Urteilskraft, stellt man fest, dass dieser bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* eingeführt wird und eine zentrale Funktion im Erkenntnisvorgang erhält.[123] Denn für Kant stellt sich

---

mittelbar einsichtig. Gilles Deleuze macht die Unterscheidung zwischen einem niederen und einem oberen Erkenntnisvermögen an dem Kriterium der allgemeinen Gesetzgebung fest. Für alle oberen Erkenntnisvermögen weist Kant eine eigene Gesetzlichkeit aus. Vgl. Deleuze, Gilles: *Kants kritische Philosophie. Die Lehre von den Vermögen*. Berlin 1990.

120 Kulenkampff 1994, 60.

121 Marc-Wogau, Konrad: Erste Studie. Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft. In: Ders.: *Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft.* Uppsala 1938, 1-43, hier: 29.

122 Vgl. Riha 2018, 164.

123 Auch in der zweiten Kritik gibt Kant der Urteilskraft gleich zwei Funktionen. Zum einen prüft sie die moralische Qualität von Handlungsgrundsätzen, d.h., ob diese als Maximen tauglich sind. Zum anderen hilft sie in der empiri-

in Bezug auf die Erkenntnis das Problem, wie die beiden ungleichartigen Stämme menschlicher Erkenntnis – Anschauung und Verstand – aufeinander bezogen werden können. Diese Vermittlungsaufgabe weist er der Urteilskraft zu. Kant schreibt: »Wenn der Verstand überhaupt als das Vermögen der Regeln erklärt wird, so ist Urteilskraft das Vermögen unter Regeln zu subsumieren, d.i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (*casus datae legis*) stehe, oder nicht.«[124] In der Bestimmung, ob etwas ein Fall der Regel ist oder nicht, zeigt sich zugleich das grundlegende Problem der Urteilskraft, dass die Urteilskraft über keine Metaregel verfügt, durch die sie die Richtigkeit ihrer Anwendung überprüfen könnte. »Die *Grundregel* der Urteilskraft besteht sozusagen darin, daß es für ihr Regel-Verfahren keine Grundregel, *keine Regel der Regel* gibt.«[125] Das Urteilen bedarf nach Kant daher der Übung und der Beispiele, nicht der Regeln.[126] In der Erkenntnistätigkeit tritt dieser ›Mangel‹ der Urteilskraft jedoch nicht zu Tage,[127] denn als »Organ der Urteilsbildung«[128] agiert die Urteilskraft nicht selbstständig, sondern »gemäß den transzendentalen Grundsätzen des reinen Verstandes.«[129]

Anders liegen jedoch die Dinge angesichts der gerade beschriebenen, besonderen Dinge. Hier versagen die Begriffe des Verstandes. Diesem Umstand trägt Kant nun mit der Unterscheidung zwischen bestimmender und reflektierender Urteilskraft Rechnung:

---

schen Konkretisierung, d.h. bei der Anwendung der abstrakten Regel. Vgl. Höffe 2018a, 2f.

124 KrV, A 132/B 171.

125 Riha 1993, 31f. Gäbe es eine Metaregel bzw. eine Regel der Regel für die Urteilskraft, dann müsste sich auf einer höheren Ebene beurteilen lassen, ob die Metaregel in diesem Fall ihre Anwendung findet. Dies würde in einen unendlichen Regress führen.

126 Vgl. KrV, A 133/B 172.

127 Vgl. Riha 1993, 32.

128 Kulenkampff 1994, 44.

129 Ebd., 44. Kant entwickelt für diese Vermittlungsaufgabe das Konzept des Schematismus. Vgl. dazu das Schematismuskapitel in der KrV, A 137/B 176 – A 147/B 187.

> »Urteilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert, (auch wenn sie als transzendentale Urteilskraft a priori die Bedingungen angibt, welchen gemäß allein unter jenem Allgemeinen subsumiert werden kann) bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß reflektierend.«[130]

Mit der reflektierenden Urteilskraft geht Kant demnach von einem anderen Verhältnis zwischen Fall und Regel, zwischen Besonderem und Allgemeinem aus, sodass der Unterschied zwischen bestimmender und reflektierender Urteilskraft demnach kein psychologischer, mithin subjektiver ist, sondern, wie Marc-Wogau schreibt, »ein Unterschied des gedachten objektiven Verhältnisses des Besonderen zum Allgemeinen«[131].

Während der bestimmenden Urteilskraft Verstandesbegriffe für ihre Erkenntnis des Besonderen zur Verfügung stehen, kann die reflektierende Urteilskraft auf diese nicht zurückgreifen. Die Aufgabe der reflektierenden Urteilskraft ist demnach, anzuzeigen, wie man vom Besonderen zum Allgemeinen aufsteigen kann,[132] oder anders gesprochen, wie eine Regel gefunden werden kann, zu einem Fall, zu dem es noch keine Regel gibt. Der Lesart Rado Rihas hier folgend, tritt mit der reflektierenden Urteilskraft daher ein Schlüsselproblem der menschlichen Erkenntnis zutage, das er folgendermaßen beschreibt:

> »Das Problem der Urteilskraft, wie unter Regeln zu subsumieren sei, wandelt sich um ins Problem der *minimalen*, aber *absoluten* Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis – jener Bedingungen, die den tran-

---

130 KU, 179.

131 Marc-Wogau 1938, 14. D.h. es geht bei der reflektierenden Urteilskraft nicht darum, dass dem Urteilenden der Allgemeinbegriff im Augenblick gerade nicht einfällt.

132 Vgl. KU, 180.

szendentalen Bedingungen der *Möglichkeit* der Erkenntnis ihre *Wirklichkeit* gewährleistet.«[133]

Zum genaueren Verständnis dieses Gedankens sei abermals an Kants Auffassung der menschlichen Erkenntnis erinnert. Mit Kants kopernikanischer Wende gehen wir davon aus, dass unsere Erkenntnis nicht von den Dingen, sondern von der Art und Weise unserer Erkenntnis abhängt. Und insofern sich unsere Erkenntnis immer aus einer intelligiblen und einer sinnlichen Quelle speist, ist die phänomenale Wirklichkeit die einzige Wirklichkeit, in der wir Wissen und objektive Erkenntnis erlangen können, möglicherweise ist sie jedoch nicht die ganze Wirklichkeit.[134] Daraus folgt für Kant, dass die Dinge unserer Wirklichkeit nur Erscheinungen (*Phaenomena*), jedoch nicht die ›Dinge an sich selbst‹ (*Noumena*) sind. Diese »transzendentale Differenz«[135] zwischen Erscheinung und ›Ding an sich‹ charakterisiert die menschliche Erkenntnis auf eine besondere Weise: Sie zeugt von einer Spaltung innerhalb der Erkenntnis selbst, insofern unsere Erkenntnis, Rado Riha folgend, um ein Moment strukturiert ist, das ihr immer wieder entgleitet – nämlich genau jenes übersinnliche ›Ding an sich‹.[136] Dabei ist das ›Ding an sich‹ nicht so zu verstehen, dass es der menschlichen Erkenntnis vorausgeht, mithin Kant die Existenz zweier Welten behaupten wollte,[137] deren eine uns zugänglich, während die andere uns unerreichbar ist. Vielmehr wird das ›Ding an sich‹ erst durch die Verstandesordnung hervorgebracht,[138] genauer gesagt indem der Verstand die

133 Riha 1993, 33.

134 Vgl. Riha 2018, 8.

135 Ebd., 8.

136 Riha sieht Kant mit dem psychoanalytischen, *Lacan'schen* Denken verbindend, im Ding an sich das Reale, das dem Menschen immer fehlt.

137 Kant schreibt zur Differenz zwischen Erscheinung und Ding an sich, dass »sie das Objekt in z w e i e r l e i Bedeutung nehmen lehrt«. (KrV, B XXVII)

138 In adaptiver Aneignung von Kants Unterscheidung bringt für Žižek die symbolische Ordnung selbst erst jenes reale Ding an sich hervor. Vgl. Žižek, Sjavoj: Kant as a Theoretician of Vampirism. In: *Lacanian Ink*. 8 (1994), 19-33.

Sinnlichkeit begrenzt. Denn indem der Verstand die Sinnlichkeit auf den Bereich der Erscheinungen restringiert

> »so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transzendentales Objekt, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist, und weder als Größe, noch als Realität, noch als Substanz etc. gedacht werden kann […] wovon also völlig unbekannt ist, ob es in uns, oder auch außer uns anzutreffen sei, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde.«[139]

Auf der einen Seite gehört das ›Ding an sich‹ also zu jenem Bereich des Übersinnlichen, der unsere Vernunft beunruhigt, von dem wir kein Wissen und keine Anschauung erlangen können. Die Vorstellung eines ›Gegenstandes an sich‹, eines ›Ding an sich‹ bleibt insofern leer. Auf der anderen Seite jedoch erhält das ›Ding an sich‹, obwohl es als überschüssiges Produkt aus dem Erkenntnisvorgang hervorkommt, eine konstitutive Rolle für die Möglichkeit von Erkenntnis. Denn es markiert die Grenzen der sinnlich bedingten Erkenntnis und garantiert damit, dass unsere Erkenntnis weder reine Schimäre noch Traum ist. Riha schreibt:

> »Die Philosophie Kants zwingt uns, uns mit dem Sachverhalt auseinanderzusetzen, dass die phänomenale Welt nur aufgrund der Distanz existiert, die sie von der *Sache selbst* [damit ist das Ding an sich gemeint] trennt; die Wirklichkeit, oder auch die *Weltlichkeit der Welt*, besteht in letzter Instanz in der minimalen, wortwörtlich nichtigen, aber deswegen nicht minder absoluten und unüberschreitbaren Distanz, durch die sie vom Ding an sich getrennt wird.«[140]

Nur indem der Mensch die Unerreichbarkeit des ›Dinges an sich‹ setzt, kann er überhaupt objektive Erkenntnis erlangen. Doch wenn das ›Ding an sich‹ derart für die Erkenntnis konstitutiv ist, mehr noch, wenn seine konstitutive Abwesenheit oder Leerstelle die Objektivität der Erkennt-

139 KrV, A 288/B 344f.

140 Riha 2018, 67.

nis stabilisiert, dann muss diese »anwesende Abwesenheit«[141] – so die Pointe Rihas – durch irgendeine Denkoperation zu Tage gebracht werden können. Nur dann, so die These Rihas, hat die Vernunft ihr Begehren nach dem Unbedingten geklärt und ihr Projekt der Selbstkritik abgeschlossen.[142]

In der Verstandeserkenntnis kommen die epistemischen Voraussetzungen durch die gelungene, vollzogene Erkenntnis niemals in den Blick. »Es ist demnach der *Erfolg* der Tätigkeit«, so Axel Hutter,

> »d.h. die als gegenständliche Erfahrung ›lesbar‹ gewordene Erscheinung, die im unmittelbaren Verständnis der Verstandeserkenntnis die ganze Aufmerksamkeit auf sich zieht, so daß hier der Erkenntnisgegenstand die zu ihm hinführende Tätigkeit, mehr noch aber das die Tätigkeit motivierende ›Bedürfnis‹ vollständig in den Hintergrund drängt.«[143]

In den Hintergrund gedrängt sieht Hutter hier ähnlich wie Riha ein Bedürfnis der Vernunft. Die reflektierende Urteilskraft gerät hingegen angesichts des Besonderen und dem Fehlen der die Sinnlichkeit begrenzenden Verstandeskategorien gewissermaßen ins Stocken. In Ermangelung einer (Verstandes-)Regel, muss sie sich deshalb selbst ein Prinzip geben. Dieses Prinzip bezeichnet Kant als das Prinzip der Zweckmäßigkeit. Unter Zweckmäßigkeit versteht Kant die Annahme, dass wir uns die Dinge nur so vorstellen können, »als ob gleichfalls ein Verstand (wenn gleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen […] gegeben hätte.«[144] Mit dem Prinzip der Zweckmäßigkeit distanzieren wir uns von unseren eigenen Erkenntnismöglichkeiten und versetzen wir uns in einen anderen Verstand, d.h. wir stellen uns einen anderen epistemischen Standpunkt vor und antizipieren so die Er-

141 Ebd., 9.

142 »Die Selbstkritik der Vernunft ist eine logische Operation, durch die es der Vernunft gelingt, in ihr einen Exzess ihrer selbst zu bestimmen und diesen Exzess gleichzeitig als Element der phänomenalen Welt geltend zu machen.« Ebd., 10.

143 Hutter 2003, 36f.

144 KU, 180.

kennbarkeit der Natur. Mit Blick auf die besonderen Dinge der Natur schreibt Riha:

> »Durch das Prinzip der Reflexion wird gesetzt, daß wir die Natur nur erkennen können, indem wir vom Anfang so vorgehen, als ob sie vollkommen erkennbar wäre: die Erkenntnis der Natur gründet also auf einem immer schon vorausgesetzten Wissen von ihrer Erkennbarkeit. Daß dieses Wissen immer schon vorausgesetzt wird, heißt so viel wie: das von dieser Voraussetzung Gesetzte wissen wir nie wirklich und werden es nie wirklich wissen. Die Kehrseite des bloß vorausgesetzten Wissens ist sein Nicht-Wissen. Das bloß vorausgesetzte Wissen drückt somit aus, daß der Erkenntnistätigkeit selbst ihr wesentlicher Begriff mangelt, jener Begriff der garantieren würde, daß die Begriffe die Welt auch wirklich be-greifen.«[145]

Die reflektierende Urteilskraft zeugt demnach von einer doppelten Weise mit der menschlichen Konstitution umzugehen. Auf der einen Seite zeigt sie unsere Erkenntnisbedingungen auf, d.h., dass unser Wissen letztlich von einem Nicht-Wissen (um das ›Ding an sich‹ bzw. das Übersinnliche) getragen wird. Während unsere Verstandeserkenntnis davon zeugt, dass wir ständig erkennen und dabei immer schon die Möglichkeit von Erkenntnis antizipieren,[146] macht die Zweckmäßigkeit der reflektierenden Urteilskraft diese implizite Annahme unserer Erkenntnistätigkeit nun explizit. Wir wären also mit der reflektierenden Urteilskraft im Stande jene Differenz zu artikulieren, die zwischen dem Phänomen und dem ›Ding an sich‹, zwischen dem Sinnlichen und dem Übersinnlichen herrscht, wobei sich diese Differenz als ein Moment der Negativität bzw. der Unverfügbarkeit in unserer Erkenntnis artikuliert. Die Differenz markiert damit auch die Grenze unserer Erkenntnismöglichkeiten. Das Prinzip der Zweckmäßigkeit drückt – so Rihas Übersetzung in unsere heutige Zeit – die kontingenten Grundlagen unserer Erkenntnis aus.[147]

---

145 Riha 1993, 37.

146 Vgl. ebd., 34.

147 Vgl. Riha 2018, 178.

Auf der anderen Seite verharrt die reflektierende Urteilskraft nicht in diesem Aufzeigen, sondern das Subjekt nimmt im Modus des reflektierenden Urteils seine gespaltene transzendentale Konstitution auf und urteilt ›als ob‹ es erkennen könnte. Die reflektierende Urteilskraft ist damit auch eine Weise mit den unverfügbaren Bedingungen unserer Erkenntnis bzw. mit Kontingenz umzugehen. Dabei ist das »Prinzip der reflektierenden Urteilskraft [...] kein Gesetz, dass die Urteilskraft der Natur vorschreibt; die reflektierende Urteilskraft ist nicht autonom im objektiven Sinne.«[148] Mit anderen Worten: Die Urteilskraft schreibt der Natur nichts vor. Die Urteilskraft ist, so Kant, heautonom, d.h. sie gibt sich lediglich für die ihr eigene Reflexion das Prinzip. Damit verbindet sich ferner im Unterschied zur bestimmenden Urteilskraft ein anderer Geltungsanspruch, denn während diese objektive Geltung beansprucht, ist die Geltung der reflektierenden Urteilskraft als subjektiv-allgemeine zu charakterisieren.[149]

Von der reflektierenden Urteilskraft zum ästhetischen Urteil

Aus dem bisher Gesagten erschließt sich jedoch nicht, wie das Prinzip der Zweckmäßigkeit die Frage nach dem Übergang erklären kann? Wie artikuliert sich das Prinzip der Zweckmäßigkeit in Hinblick auf die exponierten Gegenstandsbereiche der *Kritik der Urteilskraft*? Insbesondere mit Blick auf die Fragen nach der Einheit und dem Übergang zwischen den Erkenntnisvermögen bleibt die gesuchte apriorische Verbindung zwischen reflektierender Urteilskraft, dem Gefühl und dem Prinzip der Zweckmäßigkeit unklar.

Nun ist die reflektierende Urteilskraft nicht die endgültige Antwort Kants, vielmehr unterteilt er sie – wie bereits in der Exposition der Gegenstände der *Kritik der Urteilskraft* erwähnt – noch einmal in die ästhetische und die teleologische Urteilskraft. Und es sind nicht ihre unterschiedlichen Gegenstandsbereiche des Schönen und Erhabenen und

---

148 Marc-Wogau 1938, 17.

149 Vgl. Peter, Joachim: *Das transzendentale Prinzip der Urteilskraft.* Berlin/New York 1992, 58.

die Organismen der Natur, die diese Unterscheidung primär rechtfertigen.[150] Denn für Kant kennzeichnet beiden Arten der Urteilskraft eine andere Art von Zweckmäßigkeit. Die Zweckmäßigkeit des ästhetischen Urteils bezeichnet Kant als eine subjektive und formale, insofern das ästhetische Urteil sich – wie wir im Folgenden genauer sehen werden – auf die Verfassung, auf das Gefühl des Subjekts selbst, bezieht. Demgegenüber besitzt die Beurteilung der Natur, dort wo sie mit Hilfe der reflektierenden Urteilskraft erfolgt, keine Beziehung zum Gefühl der Lust.[151] Die teleologische Urteilskraft bezieht sich auf die Objekte der Natur. Ihr wird daher von Kant eine objektive, materiale Zweckmäßigkeit zugeschrieben:

> »Bei beiden aber wird die Natur selbst als technisch, d.i. als zweckmäßig in ihren Producten betrachtet, einmal subjectiv, in Absicht auf die bloße Vorstellungsart des Subjects, in dem zweiten Fall aber, als objektiv zweckmäßig in Beziehung auf die Möglichkeit des Gegenstandes selbst.«[152]

Gerade jedoch die Beziehung des ästhetischen Urteils auf das Gefühl ist für die Systemforderung bzw. den Abschluss der Selbstkritik besonders relevant, so dass Kant der ästhetischen Urteilskraft den Vorrang vor der teleologischen gibt. Zwar tragen die ästhetischen Beurteilungen aufgrund ihres subjektiven Bezugs zur Erkenntnis nichts bei, sie gehören dennoch »dem Erkenntnisvermögen [in seiner oberen Form] allein an und beweisen eine unmittelbare Beziehung dieses Vermögens auf das Gefühl der Lust oder Unlust nach irgendeinem Prinzip a priori, ohne es mit dem, was Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögen sein kann, zu vermengen […].«[153] Für das ästhetische Urteil soll also der Nachweis von dessen eigenständigem, apriorischen Geltungsanspruch erbracht

---

150 Zumal sich die ästhetischen Urteile für Kant primär auf das Naturschöne bzw. das Erhabene in der Natur beziehen.

151 Kant geht so weit zu sagen, dass die teleologische Urteilskraft Teil der theoretischen Philosophie ist. Vgl. KU, 169f.

152 EE 249.

153 KU, 169.

werden, um so »das Gefühl als genuine Funktion der Vernunft und somit als integrales Moment eines vernünftigen Selbstverständnisses zu begreifen.«[154] Die teleologische Urteilskraft hingegen kann den für ihre Nachforschung entscheidenden Begriff eines Naturzwecks nicht aus sich selbst heraus entwickeln, sondern muss ihn von woanders hernehmen.[155] Kant zieht daraus den Schluss, dass die

> »ästhetische Urteilskraft […] also ein besonderes Vermögen [ist], die Dinge nach einer Regel, aber nicht nach Begriffen zu beurteilen. Die teleologische ist kein besonderes Vermögen, sondern nur die reflektierende Urteilskraft überhaupt, sofern sie, wie überall im theoretischen Erkenntnisse, nach Begriffen, aber in Ansehung gewisser Gegenstände der Natur nach besonderen Prinzipien, nämlich einer bloß reflektierenden, nicht Objekte bestimmenden Urteilskraft verfährt […]; anstatt daß die ästhetische Urteilskraft zum Erkenntnis ihrer Gegenstände nichts beiträgt, und also nur zur Kritik des urteilenden Subjekts und der Erkenntnisvermögen desselben sofern sie der Prinzipien a prori fähig sind […] gezählt werden muß […].«[156]

Der folgende Abschnitt widmet sich daher der kritischen Entfaltung des ästhetischen Urteils und beabsichtigt, die Verbindung zwischen dem Prinzip der Zweckmäßigkeit und dem Gefühl genauer zu verstehen.

4.2 Das ästhetische Urteil – Urteil und Intersubjektivität

Das Geschmacksurteil weist eine Merkwürdigkeit auf, die wie Kant schreibt, »zwar nicht für den Logiker, aber wohl für den Transzendentalphilosophen«[157] einen Anstoß darstellt. Rein logisch betrachtet, enthält der Satz »Dieses x ist schön« wenig Außergewöhnliches, erst im Anschluss an die Frage, was für eine Aussage damit eigentlich

154 Recki 2006b, 149.
155 Vgl. EE, 243.
156 KU, 194.
157 KU, 213.

getroffen wird, öffnet sich der Weg zur transzendentalen Reflexion. Denn gefragt, welche Gegenstandseigenschaften mit dem Schönheitsprädikat gemeint sind, ist die Angabe objektiver, der Überprüfung zugänglicher Kriterien schwierig. Anschaulich gesprochen: Schönheit ist keine objektive Beschaffenheit eines Gegenstandes wie rund, groß, blau, fest oder Ähnliches. Stattdessen, so die Pointe des kantischen Gedankens, verweist das Geschmacksurteil gar nicht auf den schönen Gegenstand, sondern eigentlich auf einen subjektiven Gemütszustand, der mit einem Gefühl der Lust oder Unlust verbunden ist.[158] Aus dieser Beobachtung ergibt sich das transzendental interessante Problem. Wenn einerseits das Geschmacksurteil keine Aussage hinsichtlich einer Objekteigenschaft ist, sondern einem subjektiven Zustand zum Ausdruck verhilft, dann müsste der Geltungsanspruch konsequenterweise ein individuell begrenzter sein. Andererseits ist das aber nicht die Art und Weise, wie wir Geschmacksurteile äußern. Wir formulieren Geschmacksurteile gleich Erkenntnisurteilen – »Dieses x i s t schön« – eben so, als träfen wir Objektaussagen, und in dieser Eigenart zu sprechen manifestiert sich ein allgemeiner Gültigkeitsanspruch. Dieser dem Urteil innewohnende Anspruch ist, nach Kant, das Phänomen,

> »welche[s] seine [des Transzendentalphilosophen] nicht geringe Bemühung auffordert, um den Ursprung derselben zu entdecken, dafür aber auch eine Eigenschaft unseres Erkenntnisvermögens aufdeckt, welche ohne diese Zergliederung unbekannt geblieben wäre.«[159]

Die Herausforderung scheint nun darin zu liegen, ein Urteil zu verstehen – wie es möglich und begründbar ist –, das vor allem eine starke gefühlsmäßige Präsenz hat[160] und sich von einer verstandesmäßigen

---

158 Damit vollzieht Kant hier eine analoge Wende wie in der Erkenntnistheorie: Weg vom Objekt hin zu den subjektiven Bedingungen. Diese Gedankenbewegung kann auch als eine Wende in der Ästhetik, weg von einer Werkästhetik hin zu einer Rezeptionsästhetik verstanden werden.

159 KU, 213.

160 »More generally, assuming that we take Kant's view to be plausible, it challenges the conventional view of pleasure as a kind of sensory given with respect to which the subject in which it occurs is passive, to suggest instead that

Rationalität wie einer Gesetzgebung durch die Vernunft unterscheidet. Zugleich sollen ästhetische Urteile nicht der Rationalität entbehren, »denn im Geschmacksurteile ist immer noch eine Beziehung auf den Verstand enthalten«[161]. Es ist zunächst ihr Urteilscharakter, den Kant als Zeichen menschlicher Rationalität deutet und der als Anknüpfungspunkt für die transzendentale Untersuchung dient.[162]

Von der Allgemeinheit eines subjektiven Urteils

Kant strukturiert seine Untersuchung des Geschmackes nach dem Aufbau der vorangehenden Kritiken und eröffnet seine transzendentale Reflexion ebenfalls mit einer Analytik. Deren Lektüre mag zunächst verwundern, insofern die Urteilskategorien hier nicht in der Art und Weise angewendet werden, wie sie in der *Kritik der reinen Vernunft* erarbeitet wurden. Denn diese Analyse würde recht kurz ausfallen: »Dieses x ist schön« ist der Quantität nach ein einzelnes Urteil, in seiner Qualität bejahend, der Relation nach kategorisch und schließlich seiner Modalität nach assertorisch.[163] Doch damit wäre in Bezug auf das Geschmacksurteil noch gar nichts erklärt. Daher lässt sich die »Analytik des Schönen« besser verstehen, wenn man sie als eine durchgehende Denkbewegung liest, in der Kant versucht, die paradoxe Struktur des Geschmacksurteils durch die verschiedenen »Momente« hindurch zu erfassen.[164]

---

there can be a kind of pleasure which essentially contains an evaluative or normative component, and in which, as in an objective judgment, the subject is »actively« seeking to conform to a standard of correctness which may or may not be met.« (Ginsborg, Hannah: *The Role of Taste in Kant's Theory of Cognition*. New York/London 1990, 72)

161 KU, 203.

162 Vgl. Kulenkampff 1994, 13. Auf methodischer Ebene spiegelt die Anwendung der Kategorientafel auf das Geschmacksurteil, dessen rationalen Charakter wider.

163 Vgl. ebd., 28.

164 Vgl. ebd., 23-42. Kulenkampff spricht hier von einer entdeckenden Analyse.

Interesselosigkeit

»Um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, beziehen wir die Vorstellung nicht durch den Verstand auf das Objekt zum Erkenntnisse, sondern durch die Einbildungskraft [...] auf das Subjekt und das Gefühl der Lust oder Unlust desselben.«[165] Mit dieser Unterscheidung beginnt Kants Untersuchung und in der Differenz der Bezugnahmen von Erkenntnis- und Geschmacksurteilen kündigt sich ein qualitativer Blickwechsel an.[166] Während Erkenntnisurteile sich auf Objekte, d.h. auf »Sachverhalte der öffentlichen Welt«[167] beziehen, und eine für jedermann nachvollziehbare Aussage über das Objekt machen, tragen Geschmacksurteile gar nichts zur Erkenntnis des Objekts bei. Vielmehr treffen sie eine Aussage hinsichtlich der privaten Gefühlswelt des urteilenden Subjekts. Dessen Gemüt befindet sich durch die Betrachtung des schönen Gegenstands in einem lustvollen Zustand, und insofern diese Äußerung das private Erleben des Subjekts betrifft, lässt sich die Aussage lediglich als wahrhaftige Äußerung annehmen. Ästhetische Urteile erreichen im Gegensatz zu Erkenntnisurteilen nicht deren Objektivität; eine Objektivität, die durch die Verwendung von allgemeinen, bestimmenden Verstandesbegriffen entsteht und im Erkenntnisgegenstand selbst verbürgt ist. So sind es zunächst die Sphären des Privaten und der Öffentlichkeit aufgrund derer Kant strikt zwischen Erkenntnisurteilen und ästhetischen Urteilen trennt.

Ästhetische Urteile, d.h. Urteile, die mit dem Gefühl der (Un-)Lust verbunden sind, beschränken sich nicht auf Geschmacksurteile. Daher fährt Kant in seiner Klassifizierung fort und trennt das reine Geschmacksurteil mittels des Interessebegriffs von den Urteilen über das Angenehme und das Gute. Denn obwohl das Geschmacksurteil ebenso wie andere ästhetische Urteile auf ein Gefühl des Subjekts verweist, resultiert, so die Behauptung Kants, aus der Lust kein Interesse an der

165 KU, 203.

166 Vgl. Rivera de Rosales, Jacinto: Relation des Schönen (§§ 10-17), Modalität des Schönen (§§ 18-22). In: Höffe 2018, 73-90, hier: 73.

167 Kulenkampff 1994, 69.

Existenz bzw. am Besitz des beurteilten Gegenstandes. Wenn ich beispielsweise nach der Schönheit eines Palastes frage, so Kant, bin ich weder daran interessiert, ob der Palast existiert, von mir bewohnt wird, noch ob seine Errichtung in moralischer Hinsicht gerechtfertigt sei. Es ist lediglich seine Vorstellung, die für die Beurteilung der Schönheit relevant ist. Die Interesselosigkeit des Geschmacksurteils lässt sich dahingehend präzisieren, dass es keinen Bezug zur Existenz qua Begehren unterhält. Sowohl das Wohlgefallen am Guten als auch am Angenehmen weisen diesen Bezug auf, jenes vermittelt durch einen Begriff des Guten, dieses unmittelbar durch die Sinne. »Etwas aber wollen und an dem Dasein desselben ein Wohlgefallen haben, d. i. daran ein Interesse nehmen, ist identisch.«[168] Das Geschmacksurteil ist demgegenüber ein Zustand, der sich selbst genug ist (und möglicherweise doch mit einem Interesse verbunden ist), der aber kein Wollen auslöst.[169]

Aufgrund dieser ›Wollen-losen‹ Interesselosigkeit sprechen wir von der Kontemplation des Schönen und Kant charakterisiert diese kontemplative Betrachtung als frei. Diese Freiheit des Geschmacksurteils besteht im Unterschied zu Sinnes- und Vernunfturteilen in der Möglichkeit, jederzeit zurückgewiesen zu werden.[170] Die Urteile der Vernunft verbieten in ihrer Gesetzlichkeit jede Ausnahme, ebenso wie die Unmittelbarkeit der Lust am Angenehmen keine zurückweisende Distanzierung ermöglicht. In dieser Perspektive, so Kant, zeigt sich die freie Beurteilung des Schönen als etwas genuin Menschliches. Denn

---

168 KU, 209.

169 Kant weist darauf hin, dass auch ein reines moralisches Urteil frei von Interesse sei. Dieses sei jedoch in der Lage ein Interesse hervorzubringen. Das reine ästhetische Urteil hingegen nicht. Dennoch hält Kant sich ein Hintertürchen offen, wenn er in der Fußnote schreibt: »Nur in der Gesellschaft wird es interessant, Geschmack zu haben […].« KU, 205.

170 Vgl. Brumlik, Micha: *Gemeinsinn und Urteilskraft*. Frankfurt a.M. 1977, 23. Brumlik macht auf Sibleys Konzeption ästhetischer Begriffe aufmerksam, deren Charakteristikum darin besteht, dass für sie weder eine Liste hinreichender begrifflicher Zuschreibungen (positiver oder negativer Art) angegeben werden kann, noch dass diskursiv-argumentativ über sie entschieden werden könne. Vgl. Brumlik 1977, 18-20.

während Menschen gleich den Tieren das Angenehme erfahren, gilt das Gute für jedes vernünftige Wesen. Lediglich das Schöne betrifft ausschließlich den Menschen, hier kann er Freiheit vom Zwang der Sinne wie der Vernunft erfahren. Jan Völker bemerkt:

> »Nun lässt sich bereits hier sehen, dass das Schöne an der Stelle entspringt, an der die Natur des animalischen Lebens durch die Freiheit der Vernunft begrenzt wird. Dieser Begrenzung entspringt ein Drittes, das den Menschen als Geist und Tier zugleich zeigt [und] [...] der Mensch ein Wesen ist, das nicht bloß lebt und nicht Vernunft allein ist, sondern in der Limitierung der Natur durch die Vernunft existiert. Und diese Existenz des Menschen indiziert sein Sinn für Schönheit.«[171]

Begriffslose Allgemeinheit

So klar das subjektive Empfinden das Geschmacksurteil zunächst vom Erkenntnisurteil unterscheidet, so wird diese Dichotomie im gedanklichen Fortgang in Frage gestellt, denn Kant gelangt im Anschluss an das interesselose Wohlgefallen zu einem weiteren, nicht minder paradoxen Charakteristikum: der begriffslosen Allgemeinheit. Damit ist ein merkwürdiger Geltungsanspruch verbunden, den Kant in der Auseinandersetzung mit der sprachlichen Artikulation des Geschmacksurteils gewinnt.

Kant nimmt den Gedanken der Interesselosigkeit wieder auf: Was bedeutet es, sich in einem interesselosen Zustand zu befinden? Zunächst versetzt die Abwesenheit von eigenen Interessen alle in dieselbe Lage, infolgedessen ein jeder vermeintlich auf dieselben Urteilsgründe rekurrieren muss. Weil der Urteilende sich keiner persönlichen Urteilsmotivation bewusst ist, zieht er die Konsequenz, dass alle gleich urteilen. Die Interesselosigkeit der Lust verschleiert den subjektiven Ursprung des Urteils und führt dazu, dass man von der Schönheit spricht, als sei sie »eine Beschaffenheit des Gegenstandes und das Urteil logisch (durch Begriffe vom Objekt eine Erkenntnis desselben ausma-

---

171 Völker 2011a, 205.

chend)«[172]. Und diese Verwechslung findet auf der sprachlichen Ebene ihren Ausdruck: Das Fehlen eines subjektivierenden Index (»dieses x ist für mich schön«) drückt sowohl die Interesselosigkeit[173] aus, als es auch die Artikulation eines allgemeinen Geltungsanspruchs impliziert.

Allgemeine Geltungsansprüche können für Kant nur auf der Basis von Begrifflichkeit erhoben werden. Begriffe entspringen jedoch nicht dem Gefühl, sondern dem Verstand, und als Verstandesbegriffe bzw. Kategorien sind sie – wie bereits beschrieben – konstitutiver Bestandteil der menschlichen Erkenntnisweise. Sie sind das allen Menschen qua Verstandeswesen zukommende allgemeine Medium der Erkenntnis. Im Erkenntnisprozess formen die Verstandeskategorien die subjektiven Wahrnehmungen zu allgemeinen Erkenntnissen, machen Welt als gegenständliche Welt erst erfahrbar und allgemein mitteilbar. Daher hängen objektive Gültigkeit bzw. Allgemeinheit und Begrifflichkeit zusammen.[174] Schönheit lässt sich mit begrifflichen Regeln aber nicht hinreichend bestimmen,[175] wir haben lediglich die gefühlsmäßige Grundlage für unser Urteil und dennoch lässt sich der Geltungsanspruch eines Geschmacksurteils nicht abweisen. Denn in Bezug auf das, was uns angenehm ist, »im Geschmack der Zunge, des Gaumens und des Schlundes, [...] auch in dem, was für Augen und Ohren jedermann angenehm sein mag«, fällt es nicht schwer, zuzugestehen: »[E]in jeder hat seinen eigenen Geschmack (der Sinne).«[176] In Bezug auf das Schöne erscheint es Kant hingegen lächerlich, Schönheit nur für sich selbst zu behaupten. Zu sagen,

---

172 KU, 211.

173 Vgl. Kulenkampff 1994, 74.

174 »Es sind daher objective Gültigkeit und nothwendige Allgemeingültigkeit (für jedermann) Wechselbegriffe [...].« Kant, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. In: Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.): *Kant's gesammelte Schriften. Band IV.* Berlin 1903, 253-383, hier: 298 (kurz: Prolegomena).

175 So kann man sich nicht vorstellen, dass wir eine abschließende Liste von Eigenschaften aufzählen können, die die Schönheit eines Gegenstandes hinreichend definieren würden. Vgl. Brumlik 1977, 13f.

176 KU, 212.

»Diese Landschaft ist für mich schön«, ist kontraintuitiv. Wir sprechen so, als gäbe es einen allgemeingültigen Geschmack und daher fällt die Feststellung »Geschmäcker sind verschieden« niemals am Beginn einer ästhetischen Diskussion, sondern immer erst am Punkt ihres Scheiterns. Kants strikte Trennung von Erkenntnis- und ästhetischen Urteilen wird daher vom Geschmacksurteil unterlaufen, indem es den allgemeinen, intersubjektiven Geltungsanspruch einer begrifflichen Artikulation mit einer gefühlsmäßigen, singulären Äußerung verknüpft. Doch wenn es »von Begriffen [...] keinen Übergang zum Gefühle der Lust oder Unlust«[177] gibt, wie kann man sich dann die Allgemeinheit eines Geschmacksurteils erklären? Kant schreibt: als subjektive Allgemeingültigkeit.

»Die Bezeichnung des ›Subjektiven‹ dient«, schreibt Ernst Cassirer emphatisch, »nicht zu einer Einschränkung des Geltungsanspruchs des Ästhetischen, sondern umgekehrt zur Bezeichnung einer Erweiterung des Geltungsbereichs [...].«[178] So ist das Geschmacksurteil durch einen qualitativen Blickwechsel auf den subjektiven Gemütszustand des Urteilenden charakterisiert. Dieser Blickwechsel verändert nun ebenfalls den Geltungsanspruch. Denn was in der Äußerung eines einzelnen Geschmacksurteils passiert, ist, dass die Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils »das Prädicat nicht, wie es sonst im allgemeinen Urtheile geschieht, mit der ganzen Sphäre des Objects [verknüpft]; aber sie dehnt es ›über die ganze Sphäre der Urtheilenden‹ aus.«[179] Allgemeinheit, im Sinne der Kategorie der Quantität, bezieht sich hier also gerade nicht auf den Gegenstand der Beurteilung (dieser bleibt in seiner

177 KU, 211. Eine immer wieder auftauchende Frage ist, inwiefern jede Erkenntnis vom Gefühl der Lust begleitet ist. Hier scheint Kant dies zu verneinen. Die Erkenntnistätigkeit zeichnet zudem ein Primat des Funktionierens bzw. des Erfolges aus. Solange begriffliche Erkenntnis funktioniert wird sie nicht thematisch, d.h. auch nicht gefühlsmäßig problematisch. Im Scheitern mag eher eine Frustration also ein Gefühl der Unlust erscheinen. Vgl. Hutters Diskussion des Irrtums, Hutter 2003, 112-118.

178 Cassirer, Ernst: Subjektive Allgemeinheit. In Kulenkampff, Jens (Hg.): *Materialien zu Kants ›Kritik der Urteilskraft‹*. Frankfurt a.M. 1974, 288-294, hier: 293.

179 Cohen, Hermann: *Kants Begründung der Aesthetik*. Berlin 1889, 167.

Singularität unberührt[180]), sondern auf alle potenziell Urteilenden.[181] Das ästhetische Urteil strebt also nicht die Übereinstimmung zwischen Subjekt und Objekt an, sondern die Übereinstimmung zwischen einem Subjekt und anderen Subjekten und damit Intersubjektivität.[182]

Die geforderte Allgemeinheit lässt sich folgendermaßen verstehen: Indem ich in der Betrachtung eines Gegenstandes ein Wohlgefallen empfinde und ein Geschmacksurteil fälle, erhebe ich den Anspruch, dass ein jeder an meiner Stelle dieselbe Lust empfinde und daher fordere ich, dass jeder meinem Urteil zustimmen soll. Wenn Ernst Cassirer daher von einer Erweiterung des Geltungsbereichs spricht, dann in dem Sinne, dass durch das Geschmacksurteil eine allgemeine Dimension der Subjektivität erschlossen wird. Kurz: Subjektive Allgemeinheit meint eine Allgemeinheit der Subjektivität, d.h. die Allgemeinheit eines subjektiven Zustandes.[183] Deshalb schreibt Kant auch, dass der Urteilende meint mit einer allgemeinen Stimme sprechen zu können. Betrifft das Geschmacksurteil die Gemeinschaft der Urteilenden, d.h. deren potenzielle Zustimmung zu meinem Urteil, dann nähert sich ein Geschmacksurteil der Schönheit nicht vom Erkennen, sondern vom Anerkennen.[184]

Nun ist auch für die Erfahrungserkenntnis die Existenz anderer Subjekte notwendig, Denken und Erkennen bedürfen im Verständnis des Königsberger Philosophen immer der Publizität.[185] So schreibt Kant in *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, dass unsere Fähigkeiten

---

180 Aus dem ästhetischen Urteil »Diese Rose ist schön« folgt nicht, dass alle Rosen schön sind.

181 Vgl. Vossenkuhl, Wilhelm: Die Norm des Gemeinsinns. Über die Modalität des Geschmacksurteils. In: Esser 1995, 99-123, hier: 100f.

182 Vgl. Felten, Gundula: *Die Funktion des sensus communis in Kants Theorie des ästhetischen Urteils*. München 2004, 66.

183 Vgl. Cassirer 1974, 293.

184 Vgl. Nerheim, Hjördis: *Zur kritischen Funktion ästhetischer Rationalität in Kants Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt a.M. 2001, 77.

185 Vgl. Arendt 2012, 62ff. Sowie Keienburg, Johannes: *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*. Berlin/New York 2011.

zu denken, sich nur in dem Maße entfalten können, wie wir die Möglichkeit haben, öffentlich zu denken, d.h. anderen mitzuteilen, was wir herausgefunden haben. Ein Denken, dem diese freie Äußerung verboten wird, würde nach und nach verkümmern. Die ›Mit-Teilbarkeit‹ meiner Erkenntnis ist ein hinreichendes Kriterium für deren Wahrheit, denn das, was ich anderen nicht verständlich mitteilen kann, kann keine Erkenntnis sein.[186] Dennoch besteht ein Unterschied zwischen der Intersubjektivität, wie sie das theoretische Urteil erfordert und wie sie im Geschmacksurteil in Anspruch genommen wird. Während in der theoretischen Erkenntnis der Mitteilbarkeit, d.h. die Möglichkeit anderen meine Erkenntnisse auf eine nachvollziehbare Art mitzuteilen, die Funktion eines Prüfsteins zukommt, ist die intersubjektive Perspektive für das Geschmacksurteil konstitutiv.[187] Diese intersubjektive Basis möchte Kant transzendental begründen, doch zunächst soll ein Hinweis auf die gemeinschaftliche Dimension der Schönheitserfahrung reichen: Stellen wir uns Situationen vor, in denen wir Schönheit wahrnehmen, so wollen wir diese unmittelbar mit-teilen. Wenn niemand da ist, mit dem man die Erfahrung der Schönheit teilen kann, ist das gewissermaßen frustrierend bzw. unsere Erfahrung läuft ins Leere. Wir ahnen, dass Geschmack etwas ist, das in Gesellschaft ausgeübt wird. Der gleichen Intuition folgt das Beispiel Kants: Auf einer einsamen Insel käme es niemandem in den Sinn sich herauszuputzen. Kant hat daher »nie an ein ausschließlich privates Vergnügen [des] Schöne[n] gedacht; weil dies, sozusagen, ein Gemeinbesitz und der Geschmack eine soziale Tugend ist, besteht [für Kant] eine grundlegende Urteilseigenschaft darin, dass es öffentlich ausgesagt wird.«[188]

---

186 Zur Unterscheidung von Meinen, Glauben und Wissen siehe die transzendentale Methodenlehre in der *Kritik der reinen* Vernunft. Vgl. KrV A 820/B 848 – A 831/B 859.

187 Vgl. Keienburg 2011, siehe Kapitel 5.

188 Meo, Oscar: Logik und Pragmatik der ästhetischen Kommunikation. Bemerkungen zum zweiten Moment des Geschmacksurteils. In: Bacin/Ferrarin/La Rocca 2013. 141-152, hier: 146.

Allein die Empirie ist kein Kriterium, die Allgemeinheit einer Aussage zu rechtfertigen. Wie erklärt und rechtfertigt sich also diese konstitutiv allgemeine Perspektive des Geschmacksurteils, wenn doch Allgemeinheit vor allem Begrifflichkeit meint?

Subjektives Gefühl und intersubjektive Geltung – Das freie Spiel der Erkenntniskräfte

In Hinblick auf die geforderte Allgemeinheit ist vor allem das Verhältnis zwischen gefühlsmäßiger Wahrnehmung und objektsprachlicher Artikulation noch völlig unklar. Wie kann für ein subjektives Gefühl intersubjektive Allgemeinheit beansprucht werden? Kant stellt im §9 daher die Frage, »ob im Geschmacksurteile das Gefühl der Lust vor der Beurteilung des Gegenstandes, oder diese vor jener vorhergehe«[189]?

Nun ist relativ leicht einsichtig, dass die Lust dem Geschmacksurteil eigentlich nicht vorausgehen kann, denn dann wäre es ein reines, subjektives Sinnesurteil und ließe sich nicht mehr vom Angenehmen unterscheiden. Das Geschmacksurteil ist aber gerade kein Sinnesurteil. Stattdessen löst Kant das spannungsvolle Verhältnis zwischen dem lustvollen, privativen Charakter, der

> »Allgemeingültigkeit und [der] Nichtbegrifflichkeit des Schönheitsurteils durch die Hypothese […], dieses entspreche einem Gemütszustand, der nicht selbst kognitiv sei, jedoch ein Verhältnis unserer kognitiven Fähigkeiten zueinander beinhalte, das denselben Anspruch auf Allgemeingültigkeit behauptet wie eine eigentliche Erkenntnis.«[190]

Kants Gedanke nimmt Ausgang von denjenigen Strukturmomenten des Geschmacksurteils, die es wie ein kognitives Urteil auftreten lassen, da die erkenntnismäßige Artikulation zunächst einziges Indiz für den Allgemeinheitsanspruch des Geschmacksurteils ist.[191] Gleich dem Er-

189 KU, 216.

190 Ginsborg, Hannah: Interesseloses Wohlgefallen und Allgemeinheit ohne Begriffe (§§ 1-9). In: Höffe 2018, 55-72, hier: 65f.

191 Vgl. Kulenkampff 1994, 91.

kenntnisurteil behauptet es eine Objektaussage zu machen, »dennoch aber betrifft hier [im Geschmacksurteil] die Erkenntnis des bestimmten Gegenstandes nicht diesen selbst; sondern dieser dient nur als Vertretungsgegenstand, als Vertretungsvorstellung.«[192] Während das Objekt in der Erfahrungserkenntnis als allgemeiner Beziehungspunkt dessen allgemeine Mitteilbarkeit respektive seine Verifizierbarkeit garantiert,[193] ist diese Funktion im ästhetischen Urteil aufgrund seiner Begriffslosigkeit hinfällig. Wir haben keine Begriffe, die am Objekt getestet werden können. Dennoch hält Kant an der Erkenntnis als notwendige und hinreichende Bedingung für die allgemeine Mitteilbarkeit einer Aussage fest.[194] Unter der Prämisse, dass allgemein mitteilbar (das impliziert verifizierbar) ist, was zur Erkenntnis dazugehört,[195] folgert Kant, dass der Grund des Geschmacksurteils »kein anderer als der Gemütszustand sein [kann], der im Verhältnisse der Vorstellungskräfte zu einander angetroffen wird, sofern sie eine gegebene Vorstellung auf Erkenntnis überhaupt beziehen.«[196] Dieser noch recht abstrakte Gemütszustand ist das gesuchte Scharnier zwischen privater Wahrnehmung und intersubjektivem Anspruch – Kant nennt ihn das freie Spiel der Erkenntniskräfte.

Im Rückgriff auf Kants Erkenntnistheorie wissen wir, dass damit aus einer Vorstellung Erkenntnis wird, »Einbildungskraft für die Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Anschauung, und Verstand für die Einheit des Begriffs«[197] durch die Urteilskraft so vereinigt werden müssen, dass der vorgestellte »Gegenstand als Instanz des allgemei-

192 Cohen 1889, 174f.

193 Vgl. Prolegomena, 297f.

194 Vgl. Meo 2013, 149.

195 Die Rede von der allgemeinen Mitteilbarkeit erscheint zunächst etwas verwirrend, ist es doch unbestreitbar, dass wir auch Gefühle mitteilen können. Kant denkt dabei wohl an die allgemeine Verifizierbarkeit, die in Falle einer Gefühlsäußerung nicht gegeben ist. Vgl. Kulenkampff 1994, 89f.

196 KU, 217.

197 KU, 217.

nen Begriffs gedacht werden kann.«[198] Beide Vermögen müssen, damit Erkenntnis entsteht, miteinander zur Übereinstimmung vermittelt werden. Erkenntnis überhaupt, insofern sie jedes Urteil formal charakterisieren soll, kann daher bloß die Idee dieser gelungenen Übereinstimmung meinen.[199] Das in der Erkenntnis hergestellte Verhältnis zwischen Einbildungskraft und Verstand lässt sich plausibel als ein zusammenstimmendes bzw. harmonisches verstehen, jedoch nicht als ein freies. Denn indem der ganze Prozess von einem Begriff und den darin enthaltenen bestimmten Verbindungen des Mannigfaltigen angeleitet ist, muss insbesondere die

> »Einbildungskraft als durch den Verstand determiniert und insofern als unfrei gelten. Dies gilt offenkundig auch dann, wenn nur die Allgemeinheit dieser Bedingungen im Blick steht und von der inhaltlichen Bestimmtheit des Begriffs abgesehen wird. Denn weil der Verstand als das Vermögen der Regeln oder Begriffe definiert ist, Regeln aber das unter ihnen Begriffene bestimmen und nicht durch es bestimmt werden, kann das Verhältnis von Einbildungskraft und Verstand […] nur als Subsumtion der Einbildungskraft unter den Verstand gedacht werden.«[200]

Dies geordnete Verhältnis trifft also ebenfalls auf Erkenntnis überhaupt zu.

Ist dann ein freies Spiel der Erkenntniskräfte überhaupt denkbar? Gewissermaßen nein, denn das freie Spiel lässt sich in der ästhetischen Kontemplation nur fühlen, d.h. wir nehmen es ausschließlich als Lust wahr. Entscheidend für sein Einsetzen ist das Aussetzen der Tätigkeit der bestimmenden Urteilskraft. Denn anstatt die kognitiven Bewegungen durch begriffliche Synthese zu lenken, lässt die reflektierende Ur-

---

198 Stolzenberg, Jürgen: Das freie Spiel der Erkenntniskräfte. Zu Kants Theorie des Geschmackurteils. In: Franke, Ursula (Hg.): *Kants Schlüssel zur Kritik des Geschmacks. Ästhetische Erfahrung heute – Studien zur Aktualität von Kants »Kritik der Urteilskraft«*. Hamburg 2000, 1-28, hier: 8.

199 Vgl. Kulenkampff 1994, 91f.

200 Stolzenberg 2000, 9.

teilskraft die Erkenntniskräfte in ihrer Tätigkeit frei agieren. Nichtsdestotrotz bleibt die »funktionale Bindung der Einbildungskraft an den Verstand«[201], wie sie in der Erkenntnis überhaupt vorgestellt wird, erhalten. So ist die Einbildungskraft in der Auffassung des Mannigfaltigen zwar frei, jedoch nicht vollständig unangeleitet. Anders gesprochen: Was die Einbildungskraft an Daten registriert, obliegt ihr,[202] wie sie es auffasst, bleibt von der formalen Gesetzmäßigkeit des Verstandes bestimmt. Das freie Spiel entfaltet und befördert sich in Folge deshalb, weil der Verstand der Einbildungskraft keine inhaltlichen, d.i. materialen Beschränkungen vorgibt, und weil die Einbildungskraft dem Verstand »eine von ihm dem Inhalte nach nicht determinierte Fülle von Daten liefert, in deren Konfiguration die unbestimmte Gesetzmäßigkeit des Verstandes ihre Darstellung in concreto erhält.«[203] Da dieses Spiel der Erkenntniskräfte nicht in einen Begriff mündet, erklärt sich, warum das Subjekt sich dessen nur als Gefühl gewahr werden kann. Damit gewinnt das Geschmacksurteil die von Kant als Schlüssel gesuchte Struktur, nicht »auf Gefühl zu gründen«, sondern auf einer kognitiven Struktur, und zugleich »in einem bestimmten Gefühl [...] zu terminieren.«[204]

Betrifft das freie Spiel das Verhältnis unserer Erkenntniskräfte überhaupt, dann stellt sich die Frage, was das freie Spiel dann noch von einer Erkenntnis unterscheidet? Warum ist jenes lustvoll und diese nicht?

Die reflexive Selbstbezüglichkeit des ästhetischen Urteils

Um die Differenz von Geschmacksurteilen gegenüber Erkenntnisurteilen auszuzeichnen, bedarf es eines weiteren, das freie Spiel qualifizierenden Merkmals. Zu Beginn des dritten Moments der *Analytik des Schönen* im §10 führt Kant nun den Begriff des Zwecks und das zentrale Prin-

201 Ebd., 10.

202 Die Einbildungskraft führt die Operation der Reflexion durch und schafft dadurch erst Abstand zum unmittelbaren Erleben. Vgl. Arendt 2012, 104.

203 Stolzenberg 2000, 11.

204 Kulenkampff 1994, 97.

zip der Zweckmäßigkeit ein, die genau diese Funktion erfüllen und die Eigentümlichkeit des Geschmacksurteils transzendental einholen sollen.[205]

»So ist der Zweck Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem (der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird; und die Kausalität eines Begriffs in Ansehung seines Objekts ist die Zweckmäßigkeit (*forma finalis*).«[206] Der Angabe eines Zweckes kommt die doppelte Funktion zu, sowohl Sinnhaftigkeit als auch Kausalität anzuzeigen, denn im Unterschied zur mechanischen Kausalität lassen sich Zwecke nicht ohne die Einbeziehung eines Willens begreifen. Für einen Willen sind Zwecke demnach in Begriffen artikulierte, sinnvolle Handlungsziele. Der Zweck ermöglicht und bestimmt die bewusste Handlung gleichermaßen und das Subjekt verhält sich genau dann zweckmäßig, wenn es diese Bestimmungen realisiert.[207] Neben dieser Art von zweckgeleitetem Handeln oder Herstellen kennen wir aus unserer Erfahrung ferner das Phänomen, dass wir Dinge wahrnehmen, die für uns den Anschein eines zweckhaften oder geordneten Ganzen haben, ohne dass wir deren genauen Zweck angeben könnten. Die Zweckmäßigkeit kann also ohne Zweck sein, »sofern wir die Ursache dieser Form nicht in einen Willen setzen, aber doch die Erklärung ihrer Möglichkeit nur, indem wir sie von einem Willen ableiten, uns begreiflich machen.«[208] Um dem Gegenstand trotz allem Sinn und Bedeutung zu verleihen, betrachten wir ihn so, als ob er die Realisierung eines Zweckes wäre; so, als ob ein Wille ihn hervorgebracht hätte. Hier zeichnet sich der teleologische Gebrauch der Urteilskraft ab. Doch auch von dieser hypothetisch, teleologischen Zweckmäßigkeit lässt sich, so Immanuel Kant, absehen, ja wir haben es »nicht immer nötig durch Vernunft ([den Gegenstand] seiner Möglichkeit nach) einzusehen«[209]

205 Vgl. Brumlik 1977, 51.
206 KU, 220.
207 Vgl. Rivera de Rosales 2018, 74.
208 KU, 220.
209 Ebd., 220.

Gerade dies scheint der Fall in der ästhetischen Reflexion zu sein, gerade darin scheint ihre Autonomie zu liegen.[210] Und

> »da dem reinen Geschmacksurteil weder private Interessen und eine daraus zu erwartende Annehmlichkeit und insofern ein bloß subjektiver Zweck, noch ein begrifflich bestimmter objektiver Zweck, wie beim Guten, zugrundeliegen, kann der Begriff der Zweckmäßigkeit sinnvoll nur auf den kognitiven Zustand angewendet werden.«[211]

Diesen Sachverhalt drückt Kant aus mit der »subjektiven Zweckmäßigkeit […] ohne allen (weder objektiven noch subjektiven) Zweck«[212] bzw. als »die bloße Form der Zweckmäßigkeit in der Vorstellung, wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird«[213]. Die Subjektivität ist mit der Formalität der Zweckmäßigkeit deswegen kongruent, weil sie eine allgemeine Subjektivität und nicht die einzelne, individuelle Subjektivität bezeichnet.

Die bloß formale Zweckmäßigkeit unseres kognitiven Zustandes erklärt sich mit Blick auf die spezifische Relationalität des Geschmacksurteils.[214] Während das Geschmacksurteil in seiner sprachlichen Artikulation über die Beziehung von konkretem Gegenstand und lustvollem Gemütszustand urteilt, bedarf es gleichzeitig einer zweiten Relation, die das freie Spiel selbst, also reflexiv, als zweckmäßig und damit als lustvoll qualifiziert. Diese Relation ist die Beziehung des Verhältnisses der Erkenntniskräfte auf Erkenntnis überhaupt. Als Fundamente unserer Erkenntnis befinden sich Einbildungskraft und Verstand, sobald Reflexion einsetzt, in reziproker Tätigkeit. Ihre gelungene Übereinstimmung ist Erkenntnis, deren formale Idee Erkenntnis überhaupt. Wenn nun angesichts eines konkreten Gegenstandes die

210 Vgl. Peter 1992, 120 (Fußnote).

211 Stolzenberg 2000, 16.

212 KU 221.

213 Ebd., 221.

214 Nehring spricht hier auch von der zweifachen Reflexion des Geschmacksurteils: Nehring, Robert: *Kritik des Common sense. Gesunder Menschenverstand, reflektierende Urteilskraft und Gemeinsinn – der Sensus communis bei Kant.* Berlin 2010, 107.

begriffliche Erkenntnis aus- und das freie Spiel einsetzt, so bedeutet dies ein »Innewerden«[215], eine reflexive Wendung der Urteilskraft auf sich selbst. Kant schreibt: »Denn jene Auffassung der Formen in die Einbildungskraft kann niemals geschehen, ohne daß die reflektierende Urteilskraft, auch unabsichtlich, sie wenigsten mit ihrem Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen, vergliche.«[216] Indem diese Reflexion, ohne auf einen Zweck (z.B. objektive Erkenntnis) gerichtet zu sein, »die gegebene Vorstellung im Subjekte gegen das ganze Vermögen der Vorstellungen hält«[217], und dabei harmonische respektive zusammenstimmende Konfigurationen von Einbildungskraft und Verstand hervorbringt, deutet sich eine Disposition der Erkenntniskräfte zum Erkennen an. Unsere Erkenntniskräfte erweisen sich überhaupt als zweckmäßig für die Erkenntnis. Dies »Bewußtsein der bloß formalen Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte des Subjekts«, schreibt Kant, »ist die Lust selbst.«[218] Dabei besitzt die Lust innere Kausalität, die darin besteht »den Zustand der Vorstellung selbst und die Beschäftigung der Erkenntniskräfte ohne weitere Absicht zu erhalten.«[219] Kausalität meint hier die Belebung der Erkenntniskräfte zur unbestimmten, aber einhelligen Tätigkeit, welche wiederum genau solange zweckfrei bleibt, wie es dem Subjekt gelingt in der lustvollen, ästhetischen Erfahrung zu weilen. Dabei eröffnet das ästhetische Urteil ein unbestimmtes Möglichkeitsfeld begrifflich-anschaulicher Konfigurationen,[220] insofern das freie Spiel viel zu denken gibt, aber niemals in einem Begriff zur Ruhe kommt[221] und so das »Versprechen weiterer, erneuter, unendlicher Kommunikation«[222] impliziert. Erst mit dem

215 Hamm, Christian: Freies Spiel der Erkenntniskräfte und ästhetische Ideen. In: Bacin/Ferrarin/La Rocca 2013. 85-95, hier: 90.

216 KU, 190.

217 Ebd., 204.

218 Ebd., 222.

219 Ebd., 222.

220 Vgl. Kulenkampff 1994, 100.

221 Vgl. Felten 2004, 55.

222 Kohler, Georg: Gemeinsinn oder: Über das Gute am Schönen. Von der Geschmackslehre zur Teleologie (§§ 39-42). In: Höffe 2018, 127-139, hier: 131.

Eingreifen einer zwecksetzenden Begrifflichkeit in das Spiel und der Bestimmung des Gegenstandes tritt das Gefühl für die Schönheit in den Hintergrund.

Das freie Spiel der ästhetischen Betrachtung unterscheidet sich daher vom Erkenntnisurteil durch seine spezifische Form der reflexiven Unterbrechung. Demnach ist das Geschmacksurteil ein besonderes Reflexionsurteil, das

> »indem es sich auf einen bestimmten einzelnen Gegenstand bezieht, zugleich reflexiv auf die allgemeinen Bedingungen seines Zustandekommens bezieht und das folglich die Vorstellung von einem bestimmten Gegenstand und den Gedanken an die bloße Urteilskraft miteinander verknüpft.«[223]

Seine Leistung besteht darin, dass es eine Selbstreflexion nicht auf einem metatheoretischen, distanzierten Standpunkt praktiziert, sondern geradezu in der entgegengesetzten Bewegung, d.h. in der Begegnung mit dem Besonderen, dem einzelnen Gegenstand zu allgemeinen Aussagen kommt. Wir finden hier jene doppelte Struktur der reflektierenden Urteilskraft wieder, auf die Riha in ihrer allgemeinen Form hingewiesen hat. In der reflexiven Unterbrechung wird einerseits das Zustandekommen des Urteilvorgangs selbst zum Ausdruck gebracht, weshalb Kant schreibt, »das Prinzip des Geschmacks ist das subjektive Prinzip der Urteilskraft überhaupt.«[224] Und dabei bezieht sich die formale Funktionsweise der Urteilskraft nicht allein auf die ästhetische Beurteilung, sondern mit dem Horizont Erkenntnis überhaupt auf die Erkenntnisfähigkeit des Menschen im Allgemeinen.[225] Andererseits erfährt der urteilende Mensch im Ästhetischen, mit den Worten Chris-

223 Kulenkampff 1994, 94.

224 KU, 286.

225 Vgl. hierzu Kants Notiz: »Die Schöne Dinge zeigen an, daß der Mensch in der Welt passe und selbst seine Anschauung der Dinge mit den Gesetzen seiner Anschauung stimme.« Kant, Immanuel: Handschriftlicher Nachlaß. Logik. In: Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.): *Kant's gesammelte Schriften*. Band XVI. Berlin 1914, 127.

toph Menkes, dass unsere Erkenntnisvermögen verknüpfbar sind, kurz, dass wir vermögend sind,[226] oder anders gesprochen, dass wir trotz unserer Erkenntnisbedingungen urteilen können. Damit kommt es in der ästhetischen Beurteilung zu einer Berührung der Erkenntnisvermögen und der Sinnlichkeit auf apriorischer Ebene.[227]

Die Rechtfertigung der ästhetischen Urteile

Mit dem Auffinden des Prinzips der formalen Zweckmäßigkeit hat Kant einen Punkt seiner Reflexion erreicht, an dem er meint, die geforderte Allgemeinheit des Geschmacksurteils transzendental rechtfertigen zu können.[228] Eine solche Rechtfertigung – in der Kant'schen Terminologie transzendentale Deduktion genannt – muss ein Prinzip ausweisen können, auf das sich Aussagen im Geschmacksdiskurs derart zurückbeziehen können, dass ihre Rechtmäßigkeit unabhängig von ihrer Faktizität von allen anerkannt werden kann.[229] In §36 formuliert Kant die zu leistende Aufgabe in Hinblick auf die Geschmacksurteile folgendermaßen:[230]

> »[W]ie ist ein Urteil möglich, das bloß aus dem eigenen Gefühl der Lust an einem Gegenstande, unabhängig von dessen Begriffe, diese Lust als der Vorstellung desselben Objekts in jedem anderen Subjekt anhängig a priori, d.i. ohne fremde Beistimmung abwarten zu dürfen, beurteilte?«[231]

---

226 Vgl. Menke, Christoph: *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie.* Frankfurt a.M. 2008, 94-97.

227 Vgl. Riha 2018, 181.

228 Vgl. Brumlik 1977, 59.

229 Vgl. ebd., 77.

230 Ich springe hier von der »Analytik des Schönen« in die »Deduktion der Geschmacksurteile« und schließe mich damit der Lesart an, dass Kant in der Deduktion nicht über die Bestimmungen des Geschmacksurteils hinauskommt, die er bereits in der Analytik entwickelt hat. Vgl. u.a. Bartuschat 1972, 133-148 sowie Kulenkampff 1994, 115f.

231 KU, 288.

Kants knappe Antwort lautet: Weil der Urteilende im ästhetischen Wohlgefallen von allen materiellen Bestimmungen, seien sie sinnlicher oder begrifflicher Art, absieht, beurteilt er nichts anderes als die formale Zweckmäßigkeit der Vorstellung für die Urteilskraft überhaupt. Die formale Zweckmäßigkeit gründet auf denjenigen Bedingungen, die man als »Sockelbestand«[232] aller Erkenntnis bezeichnen könnte. Denn diese sind »subjektive Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntnis überhaupt [...], und die Proportion dieser Erkenntnisvermögen, welche zum Geschmack erfordert wird, auch zum gemeinen und gesunden Verstande erforderlich ist, den man bei jedermann voraussetzen darf.«[233] Per Analogie schließt Kant, dass Geschmacksurteile, aufgrund derselben Erkenntnisbedingungen, gleich Erkenntnisurteilen jedem Menschen angesonnen werden dürfen.[234]

Diese Deduktion beantwortet die Frage aber nicht, sondern wiederholt lediglich in konziser Form die bereits in der Analytik entwickelte Argumentation. Wenn das Geschmacksurteil Lust aufgrund einer subjektiven Allgemeingültigkeit zum Ausdruck bringt, dann müsste in einer Deduktion geklärt werden, wie ein solcher Zustand subjektiver Allgemeingültigkeit – der sich darüber hinaus in einem Gefühl und keiner Objekterkenntnis äußert – möglich ist. Zur Rechtfertigung kann Kant sich nicht auf dieselbe Figur der subjektiven Allgemeingültigkeit berufen. Das Problem besteht darin, dass die Evidenz des Geschmacksurteils ein Gefühl ist; mit der Erklärung, dass dieses auf den subjektiv allgemeinen Bedingungen jeder Erkenntnis beruhe, fehlt aber nach wie vor ein unabhängiges Kriterium, dass angeben kann, wie diese Bedingungen in der ästhetischen Lust präsent sein können.[235]

---

232 Vossenkuhl 1995, 110.

233 KU, 292f.

234 Vgl. ebd., 292f.

235 Vgl. Kulenkampff 1994, 115.

Anders gefragt, wie kann ich entscheiden, ob ich richtig fühle, ob meine Lust interesselos, allgemeingültig ist?[236] Kants Bemerkungen über das Einschleichen des lieben Selbst oder die Unsicherheit, ob man richtig unter die Regel subsumiert habe, legen die Deutung nahe, dass sich letztlich über die Richtigkeit nicht entscheiden lasse. Damit spielt Kant vor allem dem in ästhetischen Diskursen geläufigen Phänomen der Uneinigkeit in die Hände.[237] In der Konsequenz würde das aber auf einen ästhetischen Relativismus (à la »Dieses X gefällt mir.«) hinauslaufen. Denn wenn die Analogie zur Verstandeserkenntnis ein psychologisch-empirisches Problem[238] implizieren würde, dann würde man nicht mehr verstehen, worin die streitbare, anmaßende Dimension der Geschmacksurteile liegt. Warum müssten wir die Zustimmung anderer dann noch ansinnen? Die Frage bleibt, wie ich von meinen subjektiven Erkenntnisbedingungen auf die der anderen schließen kann, wenn der Bezugspunkt meines Urteils nicht ein Objekt, sondern ein Gefühl ist.

Beinahe beiläufig ergänzt Kant in der Fußnote der Deduktion, dass die subjektiven Bedingungen in Hinblick auf Erkenntnis überhaupt bei allen Menschen gleich sein müssen, »weil sich sonst Menschen ihre Vorstellungen und selbst das Erkenntnis nicht mitteilen könnten«[239]. Das bedeutet im Umkehrschluss, dass in Hinblick auf Erkenntnis die gelungene Mitteilung Indiz für die Gleichartigkeit des Erkenntnisapparates ist. Weder finden wir aber Einigkeit in geschmacklichen Äußerungen, noch können wir angesichts des privatesten aller Sinne[240] – dem Ge-

---

236 Vgl. Kulenkampff, Jens: »Vom Geschmack als einer Art von sensus communis« – Versuch einer Neubestimmung des Geschmackurteils. In: Esser 1995, 25-48, hier: 35.

237 Vgl. ebd., 36.

238 Vgl. Bartuschat 1972, 138.

239 KU, 290.

240 Vgl. Arendt, Hannah: *Das Urteilen*. München 2012, 100f., 102f. Arendt hat eine Reihe von Charakteristika des Geschmacks im Unterschied zu den anderen Sinnen aufgezeigt. Sie unterscheidet insbesondere den Geschmack und den Geruch als die privatesten aller Sinne, weil sich ihre Empfindungen nicht auf Gegenstände der äußeren Welt (wie Gesichts-, Tast- oder Hörsinn) beziehen. Fer-

schmack – davon ausgehen, dass bei allen hier die gleichen subjektiven Bedingungen vorliegen. Wolfgang Bartuschat kritisiert daher:

> »Die allgemeine Mitteilbarkeit der spezifischen Form von Erkenntnis, die im selbstbezüglichen Spiel des Reflexionsurteils gründet ist nicht dadurch erwiesen, daß eine andersgeartete Erkenntnis als Beweismittel eingeführt wird. Wäre dem so, höbe man das auf, was die reflektierende Urteilskraft ihrem Anspruch nach sein will: eine Leistung, die solches in den Blick bringt, was im Medium anderer Formen der Einsicht (theoretische und praktischer Art) nicht realisiert werden kann, und die, damit sie dies kann, sich von jenen Formen unterscheiden muß und nicht von dem her gedacht werden darf, was in jenen liegt.«[241]

Mit dem Bezugshorizont Erkenntnis überhaupt, so Bartuschat, wird einerseits die Leistung der ästhetischen Reflexion dogmatisch festgelegt, andererseits ist der Term in der Analytik unterbestimmt geblieben.[242] Für Bartuschat vergibt Kant damit die Chance zu klären, was der Sinn von Erkenntnis überhaupt ist, wenn man versucht, ihn aus dem Spiel der freien Erkenntniskräfte abzuleiten. Zu fragen wäre demnach, wie der Bezug auf Erkenntnis überhaupt verstanden werden könnte, den die reflektierende Urteilskraft in ihrem Spiel hervorbringt, wenn dieser sich nicht wiederum von der Idee einer gegenständlichen Erkenntnis speisen würde?[243]

Erinnert sei zunächst an §9. Dort schreibt Kant: »Also ist es die allgemeine Mitteilungsfähigkeit […], welche, als subjektive Bedingung des

---

ner treffen sie unmittelbar Unterscheidungen und können nicht repräsentiert werden. Damit überblendet sie allerdings den Geschmack als einer der fünf Sinne und den Geschmack als ästhetischen Geschmack.

241 Bartuschat 1972, 137.

242 Vgl. ebd., 137.

243 In einer ähnlichen Weise kritisiert auch Kohler, dass mit dem freien Spiel eine sehr spezielle Tätigkeit des Erkenntnisvermögens nicht mit einer sehr allgemeinen gleichgesetzt werden kann. Vgl. Kohler 2018, 130, sowie vgl. Kohler, Georg: *Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Auslegung von Kants »Kritik der ästhetischen Urteilskraft«.* Berlin 1980, 335-362.

Geschmacksurteils, demselben zum Grunde liegen […] muß.«[244] Entscheidend scheint, dass Kant die allgemeine Mitteilungsfähigkeit synonym zur Allgemeinheit des Urteils verwendet. Daher muss Kant, so Gundula Felten, »um die Allgemeinheit des Urteils über das Schöne sichern zu können, auch im Bereich der Sinnlichkeit, im Gefühl der Lust und Unlust die Möglichkeit transindividueller Mitteilbarkeit annehmen«[245] und begründen. Und wenn daran anschließend die Frage der Mitteilbarkeit problematisiert wird, dann scheint mir an dieser Stelle notwendig, Kant nicht vorschnell in das Fahrwasser des reziproken Verhältnisses von (Objekt-)Erkenntnis und Mitteilbarkeit zu folgen, sondern zu fragen, was Mitteilbarkeit bedeuten kann, wenn man sie nicht mit der Verifizierbarkeit im Sinne einer durch Verstandesbegriffe angeleiteten Erkenntnis erklärt.

Kant selbst scheint von der Stichhaltigkeit seiner Deduktion nicht vollständig überzeugt, denn es scheint, dass er eine weitere, die Allgemeingültigkeit der ästhetischen Urteile stützende Argumentation entwickelt hat,[246] die in dem bisher nicht behandelten Moment der Modalität der Geschmacksurteile erstmals entfaltet wird und die die allgemeine Mitteilbarkeit nicht durch Rekurs auf gegenständliche Erkenntnis, sondern durch Rekurs auf einen intersubjektiven Sinn entwickelt.

Exemplarische Notwendigkeit

Im die *Analytik des Schönen* abschließenden Moment der Modalität beschäftigt sich Kant wiederholt mit der Frage, welcher Geltungsanspruch mit dem Geschmacksurteil erhoben wird. »Dieser Anspruch kann problematisch sein, wenn das im Urteil Geteilte nur möglicherweise wahr

---

244 KU 217.

245 Felten 2004, 18.

246 Josef Früchtl sieht ebenfalls zwei argumentative Strategien zur Absicherung der Allgemeingültigkeit der Urteile (1. eine puristische Subjektivität, 2. Intersubjektivität), die jede für sich alleine nicht überzeugen können. Daher versucht Früchtl diese in ein reziprokes Verhältnis zu setzen. Vgl. Früchtl, Josef: Von der Mitteilbarkeit des Nichtmitteilbaren. Ein redigierter Kant. In: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): *Ästhetische Reflexion und kommunikative Vernunft*. Bad Homburg 1993, 54-75, hier: 68f.

ist; er kann assertorisch sein, wenn es sich um die Feststellung von etwas Wirklichem handelt; er kann apodiktisch sein, wenn das Geurteilte notwendig gefordert ist.«[247] Zugleich nimmt Kant mit der Frage nach dem Wert der Kopula den Gedankengang des zweiten Moments wieder auf. Dies verwundert wenig, insofern Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit (im zweiten Moment behandelt) in der *Kritik der reinen Vernunft* als die beiden Seiten einer Erkenntnis *a priori* ausgewiesen wurden.[248]

Nun behauptet Kant, dass man in Bezug auf das Schöne einerseits *a priori* nicht wissen könne, welcher Gegenstand schön sei, andererseits jedoch, wenn man einen Gegenstand schön findet, dies notwendig mit einem Wohlgefallen einhergehe, d.h. wir denken uns Schönheit und Wohlgefallen als notwendig miteinander verbunden.[249] Für Kant ist die Modalität des Geschmacksurteils also weder problematisch noch assertorisch, sondern er betrachtet sie als apodiktisch, d.h. notwendig. Zugleich unterscheidet er die Notwendigkeit des Geschmacksurteils von der Notwendigkeit theoretischer und praktischer Urteile, da diese durch Verstandes- bzw. Vernunftbegriffe *a priori* bestimmt sind. Die ästhetische Notwendigkeit bezeichnet Kant dagegen als exemplarisch, d.h. als »eine Notwendigkeit der Beistimmung aller zu einem Urteil, was wie ein Beispiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann, angesehen wird.«[250] Das Geschmacksurteil tritt also auf wie das Beispiel einer Regel, die unbekannt ist. Dabei darf die Beispielhaftigkeit nicht so verstanden werden, dass durch die Akkumulation weiterer Beispiele eine implizite Regel explizit würde, denn die empirische

---

247 Biemel, Walter: *Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst*. Köln 1959, 63.

248 Vgl. »Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori, und gehören auch unzertrennlich zu einander.« KrV, B4:

249 Diese Behauptung mag etwas ungewöhnlich erscheinen, da wir uns vorstellen können, dass Gegenstände aufhören uns zu gefallen, z.B. Modeerscheinungen. Deshalb erscheint die Aussage, negativ formuliert, plausibler: Wir können uns nicht vorstellen, einen schönen Gegenstand mit Ekel zu betrachten.

250 KU, 237.

Anhäufung kann niemals zu notwendigen Aussagen führen. Es sei daran erinnert, dass ein ästhetisches Urteil immer ein singuläres Urteil der Form »Diese Rose ist schön« ist.[251] Weder kann durch Akkumulation vieler Rosen die Schönheit von Rosen im Allgemeinen, noch durch die Akkumulation verschiedener Urteile eine objektive Regel des einzelnen Urteils herauskristallisiert werden. Vielmehr fasst der Begriff des Beispielhaften einmal mehr jenes außergewöhnliche Verhältnis zwischen der Besonderheit des einzelnen Gegenstandes und der Allgemeingültigkeit des Urteilanspruchs, in dem das Besondere, gleich einem singulären Universellen »*für* ein Allgemeines steht und nicht bloß ein konkreter Fall des Allgemeinen darstellt.«[252] Ein Allgemeines, das zugleich niemals abschließend bestimmt werden kann – es bleibt bei einer unbestimmten Zweckmäßigkeit.[253]

Zugleich nimmt die Charakterisierung der Beispielhaftigkeit die paradoxe Beschreibung der begriffslosen Allgemeingültigkeit aus dem zweiten Moment wieder auf, indem es die begriffliche Unbestimmbarkeit zugleich als Indiz einer intersubjektiven Erfahrung ausdeutet. Da man nie sicher sein kann, ob das Beispiel der Regel entspricht, spricht man die Notwendigkeit im Geschmacksurteil nur bedingt aus: Man sinnt jedermanns Einstimmung an; man fordert, jedermann solle zustimmen; man wirbt um die Zustimmung der anderen.[254] In aller Deutlichkeit gewinnt Kant hier eine intersubjektive Perspektive. Selbst wenn empirisch nicht einlösbar, hängt die Wahrheit meiner Aussage von der Zustimmung der anderen ab. Diese treten mir jedoch nicht als empirisch befragbare, endliche Gruppe gegenüber, sondern eher als Ziel eines asymptotischen Strebens.

Was also meint Kant, wenn er von einer impliziten, unaussprechlichen Regel spricht? Diese Regel muss sich sowohl über die Alternative

---

251 Vgl. ebd., 215.

252 Tiffany, Monika Katharina: *Der Begriff des sensus communis in Kants Kritik der Urteilskraft. Eine historische und systematische Analyse.* Zürich 2002, 8.

253 Vgl. Recki, Birgit: *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant.* Frankfurt a.M. 2001, 51.

254 Vgl. KU, 237.

zwischen einem Urteil nach subjektiven Gefühlen oder objektiven Prinzipien hinwegsetzen und gleichzeitig die Gemeinschaft der potenziell Urteilenden perspektivieren. Dies wäre möglich, so Kant, wenn es ein Prinzip gäbe, dass die Notwendigkeit eines Gefühls rechtfertigen könnte, insofern es den Urteilenden fühlen ließe, wie jedermann fühlt. Ein solches subjektives Prinzip stellt er als Gemeinsinn, als *sensus communis* vor:

> »Also nur unter der Voraussetzung, daß es einen Gemeinsinn gebe (wodurch wir aber keinen äußeren Sinn, sondern die Wirkung aus dem freien Spiel unserer Erkenntniskräfte verstehen), nur unter Voraussetzung, sage ich, eines solchen Gemeinsinns kann das Geschmacksurteil gefällt werden.«[255]

Mittels eines Gemeinsinns soll das Privatgefühl in ein allgemein gültiges Gefühl übergehen und das subjektive Wohlgefallen den Anspruch auf allgemeines Wohlgefallen erheben können. »Dieser sensus communis ist das, an was das Urteil in jedem von uns appelliert, und es ist dieser mögliche Appell, der den Urteilen ihre spezifische Gültigkeit gibt.«[256]

Die Intersubjektivität ästhetischen Urteilens

Im §40, also im Anschluss der Deduktion, setzt Kant sich mit dem *sensus communis* auseinander – einem Begriff mit einer langen, vielschichtigen Bedeutungsgeschichte und zugleich zeitgenössischer Präsenz durch die schottische Common-Sense-Philosophie.[257] Der lateinische Term und seine zahlreichen Derivate von *bon sense* bis *sense commun* haben im Deutschen zwei Bedeutungsfelder hervorgebracht, die Kant nun einer transzendentalphilosophischen Revision unterzieht: Den Gemeinsinn im Sinne eines gemeinen Sinns oder Menschensinns auf der

255 Ebd., 238.

256 Arendt 2012, 112.

257 Eine gute geisteshistorische Situierung des Begriffs findet sich bei Tschurenev, Eva-Maria: *Kant und Burke. Ästhetik als Theorie des Gemeinsinns.* Frankfurt a.M. 1992, Kapitel 1, 7-36.

einen und den gemeinen, gesunden Menschenverstand bzw. die gemeine Vernunft auf der anderen Seite.[258]

In der Ausübung der Urteilskraft, so Kant, reden wir oftmals von einem Wahrheits- oder Gerechtigkeitssinn und es ist klar, dass wir darunter etwas anderes verstehen als unsere körperlichen Sinne. Was auch immer wir damit genau meinen, muss doch darauf beruhen, dass wir uns »über die Sinne zu höheren Erkenntnisvermögen erheben«[259] können. Den *sensus communis* definiert Kant daher als

> »die Idee eines g e m e i n s c h a f t l i c h e n Sinnes, d.i. eines Beurteilungsvermögens [...], welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes anderen in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würde. Dieses geschieht nun dadurch, daß man sein Urteil an anderer nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält und sich in die Stelle jedes anderen versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurteilung zufälligerweise anhängen, abstrahiert [...]. Nun scheint diese Operation der Reflexion vielleicht allzu künstlich zu sein, um sie dem Vermögen, welches wir den g e m e i n e n Sinn nennen, beizulegen [...] an sich ist nichts natürlicher, als von Reiz und Rührung zu abstrahieren, wenn man ein Urteil sucht, welches zur allgemeinen Regel dienen soll.«[260]

Kant entwirft den *sensus communis* demnach als eine »Funktion der Verallgemeinerbarkeit«[261], die den Übergang vom singulären Urteil zur Allgemeinheit seines Anspruchs; vom einzelnen, urteilenden Subjekt

---

258 Vgl. Kulenkampff 1995, 26f. Kulenkampff weist darauf hin, dass sie Verwandtschaft zwischen beiden Bedeutungen des Gemeinsinns eher in einer Analogie besteht, insofern beide ohne Nachdenken funktionieren.

259 KU, 293.

260 Ebd., 293f.

261 Felten 2001, 177.

zur Gemeinschaft der Urteilenden ermöglichen soll. Dieser Übergang wird nicht durch einen objektiven Begriff erreicht,[262] sondern indem der Urteilende »sich in den Standpunkt anderer versetzt«[263]. Damit beschreibt das Hineinversetzten in andere Standpunkte mittels einer differenten Gedankenfigur jene Herstellung der Interesselosigkeit, die das Geschmacksurteil von Anfang an charakterisierte.[264] Der Geschmack als Gemeinsinn steht demnach für eine Reflexionsbewegung, in der die Allgemeinheit nicht als Begrifflichkeit sondern als Intersubjektivität antizipiert wird.[265]

Kant greift mit dieser Auffassung des *sensus communis* als die Allgemeingültigkeit sichernde Intersubjektivität die von Cicero bis Shaftesbury reichende Begriffstradition auf, die den *sensus communis* als einen *inter*subjektiven Sinn verstand; als den gemeinen Menschenverstand, der von verschiedenen Menschen entweder qua Menschsein oder qua kulturell-politischer Gemeinschaft geteilt wird.[266] Kant wendet diese Auffassung nun kritisch im Sinne seiner Transzendentalphilosophie und entbindet den Gemeinsinn von seiner Verankerung in einer partikularen Gemeinschaft, indem er diese intersubjektive Auffassung des Gemeinsinns in ein reziprokes Verhältnis zu jener anderen Tradition des Begriffs setzt, die den Gemeinsinn als einen *intra*subjektiven Sinn verstand.[267] Diese Tradition geht auf Aristoteles

---

262 Vgl. Leyva, Gustavo: *Die »Analytik des Schönen« und die Idee des sensus communis in der Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt a.M. 1997, 175.

263 KU 295.

264 Vgl. Recki, Birgit: ›An der Stelle [je]des anderen denken‹. Über das kommunikative Element der Vernunft. In: Dies.:*Die Vernunft, ihre Natur, ihr Gefühl und der Fortschritt. Aufsätze zu Immanuel Kant*. Paderborn 2006, 111-125, hier: 116, (kurz: Recki 2006a).

265 Vgl. Leyva 1997, 276f. Aus der Erschließung einer intersubjektiven Allgemeinheit leitet Leyva die Erschließung eines gemeinsamen Weltverständnisses ab.

266 Vgl. zur Begriffsgeschichte den Eintrag: Leinkauf, Thomas/Dewender, Thomas/Lühe, Astrid von der/Grünepütt, Katrin/Riebold, Lars: Sensus Communis: In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Eisler, Rudolf et al. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band IX*. Basel 1995, 622-675.

267 Vgl. Kohler 2018 sowie zur Unterscheidung von intra- und intersubjektiven Bedeutung Wenzel, Christian: Gemeinsinn und das Schöne als Symbol des

zurück, der den Gemeinsinn, griechisch *koinê aisthesis,* als einen die fünf Einzelsinne zusammenfassenden Sinn versteht und ihm damit eine »psychologisch-wahrnehmungstheoretische«[268] Funktion zuschreibt. Kants Verbindung zwischen beiden Auffassungen besteht nun darin, dass für ihn der Gemeinsinn nur in dem Maße eine allgemeine Empfindung sein kann, in dem er sich seiner intersubjektiven Dimension, d.h. der Reflexion auf alle anderen Standpunkte bewusst ist. Doch diese intersubjektive Dimension rekurriert auf eine intrasubjektive Konstellation, denn Kant führt den Gemeinsinn als »die Wirkung aus dem freien Spiel unserer Erkenntniskräfte«[269] ein. Damit erhält der Gemeinsinn eine intrasubjektive Erklärung.[270] Er wäre also »die Fähigkeit, sich durch ein Gefühl des für das Verstehen und die Mitteilung des Verstehens besten Verhältnisses zwischen Einbildungskraft und Verstand bewußt zu werden«[271] und dieses Gefühl durch die Reflexion auf die Urteile der anderen als ein gemeinschaftliches Gefühl mitzuteilen. Und deshalb ist der Geschmack, Kant nennt ihn *sensus communis aestheticus,* auch mit mehr Recht als Gemeinsinn zu bezeichnen als der *sensus communis logicus,* d.i. der gesunde Menschenverstand,[272] weil jener sowohl interesselos, vor allem aber durch ein Gefühl zu seinem Urteil kommt.[273]

Sittlichen. In: Hiltscher, Reinhard/Klingner, Stefan/Süß, David (Hg.): *Die Vollendung der Transzendentalphilosophie in Kants »Kritik der Urteilskraft«.* Berlin 2006, 125-139, hier: 126-134.

268 Leinkauf/Dewender/Lühe/Grünepütt/Riebold 1995, 622.

269 KU, 238.

270 Vgl. Wenzel 2006, 130.

271 Rivera de Rosales 2018, 89.

272 Damit wäre Wenzel zu widersprechen, der die intersubjektive Dimension als entscheidend bewertet. Meines Erachtens erfolgt sein Votum für die intersubjektive Dimension vor dem Hintergrund einer anderen Frageperspektive. Wenzel geht es darum den Gemeinsinn und nicht das Geschmacksurteil zu erklären. Hingegen stimme ich hier Brumlik zu, der die Engführung von *sensus* auf Sinn als eine Einengung der mehrdeutigen Begriffsgeschichte des *sensus communis* auf ihre ästhetische Bedeutung versteht. Vgl. Brumlik 1977, 111f.

273 Vgl. Kohler 2018, 134.

An diese Definition des Geschmacks als eine Art von *sensus communis* schließt Kant einen Exkurs an, in dem er die drei Maxime des gesunden Menschenverstands formuliert. Kant gibt hier dem gemeinhin als implizit geteilten Überzeugungsschatz aufgefassten Menschenverstand eine neue, formalistische Deutung: »1. Selbstdenken; 2. an der Stelle jedes anderen denken; 3. jederzeit mit sich selbst einstimmig denken.«[274] Kant bezeichnet sie – der Reihenfolge entsprechend – als die Maximen der vorurteilsfreien, der erweiterten sowie der konsequenten Denkungsart und ordnet sie – ebenfalls der Reihenfolge entsprechend – dem Verstand, der Urteilskraft sowie der Vernunft zu. Während wir in der zweiten Maxime die gemeinschaftliche Perspektive des *sensus communis* wiederfinden, stellt sich doch die Frage, worin die von Kant reklamierte Bedeutung der Maximen des gemeinen Verstandes für die Erklärung des Geschmacks liegt,[275] wenn Kant gleich im Anschluss wiederholt die Grenze zwischen dem gesunden Menschenverstand als *sensus communis logicus* und dem Geschmack als *sensus communis aestheticus* zieht? Mit Birgit Recki verfolgt Kant hier eine »Doppelstrategie«[276], denn neben der Auszeichnung des Geschmacks als eine Art des *sensus communis* öffnen die Maximen des gesunden Menschenverstandes den Blick auf den weiteren Kontext. So können die Maxime als eine Vorbereitung auf die folgenden Paragrafen gelesen werden, so dass Kant hier den Übergang vom Schönen zum Sittlichen ebnet. In einer weiteren Lesart entfaltet Kant eine normative Pragmatik der Vernunft im Sinne einer Aufklärungstheorie. Für die hier verfolgte Fragestellung ist aber vor allem jene Lesart interessant, die die Erläuterung der Maximen an Kant kritisches Vernunftprojekt rückkoppelt. Denn mit dieser Erläuterung schließt Kant, so Recki, »die Lücke […] eines kommunika-

274 KU, 295.

275 Vgl. Brumlik 1977, 108, 111. Mit der Einführung bereitet Kant die Ausweitung seiner Frageperspektive vor hin zu den Fragen der praktischen Vernunft.

276 Recki 2006a, 117.

tiven Elements der Vernunft«.[277] Denn im Unterschied zur ersten und dritten Maxime, die für sich alleine befolgt werden können, verweist die zweite Maxime auf andere, ja auf eine Pluralität von Standpunkten.[278]

Unsichere Intersubjektivität oder der umkämpfte *sensus communis*

Wie ist dieses kommunikative Element der Vernunft zu verstehen?[279] Dazu sei zunächst der Blick auf das Verhältnis von Intersubjektivität und Gefühl gerichtet. Folgt man Kants Argumentation, dann ist die Gemeinschaft in jedem ästhetischen Urteil immer schon präsent, ja sie ist konstitutiv für dessen Allgemeingültigkeit, und damit ist jedes Geschmacksurteil – im Unterschied zum Erkenntnis- und zum moralischem Urteil – *per se* auf Gemeinschaft ausgerichtet.[280] Dabei bezieht Kant die ungewöhnliche Position, dass die intersubjektive Allgemeinheit eben nicht durch eine geteilte Sprache (und ihre impliziten Geltungsansprüche) oder durch soziale Interdependenz verbürgt

---

277 Ebd.,115f. In diesem Aufsatz verteidigt Recki Kant auch gegen Vorwürfe einer monologischen, solipsistischen Vernunft, wie sie beispielsweise von Habermas vorgebracht werden. Vgl. ebd. 112-114.

278 Zur Frage, ob sich aus dem Standpunktwechsel überhaupt eine Pluralität von Standpunkten gewinnen oder ob nicht jede Abstraktion vom eigenen Standpunkt auf einen allgemeinen, für alle gleichen Standpunkt führt siehe Recki 2006a.

279 Wilhelm Vossenkuhl sieht Kant in der Evaluierung des Gemeinsinns in einem Dilemma. Betont man die intrasubjektive Dimension und steht damit im Einklang mit der Deduktion, besteht die Gefahr eines Solipsismus, unterstreicht man hingegen die intersubjektive Dimension des *sensus communis,* dann ergibt sich die Gefahr der Detranszendentalisierung. Vgl. Vossenkuhl 1995.

280 Die Mitteilbarkeit und damit die Sprachgemeinschaft stellt in Bezug auf die theoretische Erkenntnis nur ein hinreichendes Kriterium da. Vgl. Felten 2004, 181. In Bezug auf das moralische Urteil unterstreicht beispielsweise Jürgen Habermas den monologischen Charakter der Maximenprüfung. Vgl. Habermas, Jürgen: Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu? In: Ders.: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt 1991, 9-30, hier: 23. Arendt weist darauf hin, dass die Mitteilbarkeit des moralischen Urteils dessen Gültigkeit nicht tangiert. Vgl. Arendt 2012, 108f.

ist, sondern letztlich gefühlt wird. Gefühl und Intersubjektivität sind demnach aufs Engste miteinander verbunden, oder wie Hannah Arendt schreibt: »Kant war sich früh bewußt, daß es etwas Nicht-Subjektives in dem gab, was scheinbar der privateste und subjektivste Sinn [der Geschmack] ist. [...] Das nichtsubjektive Element bei den nichtobjektiven Sinnen ist Intersubjektivität.«[281] So sehr der Geschmack unmittelbar subjektiv gefühlt wird, so konstitutiv sind die anderen für mein Urteil. Ästhetische Kommunikation beschränkt sich daher nicht auf einen diskursiven Austausch, »denn sie beinhaltet mehr, nämlich die Möglichkeit des Gegenwärtigseins der Gemeinschaft in dem eigenen subjektiven Urteil.«[282]

Doch diese Gemeinschaft lässt sich nur fühlen, wir haben nur ästhetisch Zugang zu ihr und damit schält sich eine Differenz zwischen Sprache bzw. Kommunikation und Gemeinschaft heraus. Denn es sei daran erinnert, dass Kant nach den Gültigkeitsbedingungen der Geschmacksurteile, mithin nach den Bedingungen der Mitteilbarkeit fragt. Folgt man Kant in der gefühlsmäßigen Artikulation des Gemeinsinns, befähigt das Gefühl zur Mitteilbarkeit und trägt damit den Geltungsanspruch der Geschmacksurteile. Insofern der Gemeinsinn sprachlich nicht objektivierbar, ja auf einem »non-diskursiven ›Grund‹«[283] basiert, deutet er eine innere Limitierung der Kommunikationsgemeinschaft an. So folgert Danielle Lories, bestehe »[l]e mérite de la notion kantienne à cet égard [...] de mettre en évidence la limite intrinsèque de la compréhension dans le domaine des relations au sein d'une communauté humaine.«[284]

Das ist zunächst noch völlig unklar. Denn es scheint ja so zu sein, dass der Gemeinsinn den Einzelnen fühlen lässt, wie jeder andere fühlt. Damit stände er für eine konsensuale Intersubjektivität, gewisserma-

281 Ebd., 104f.

282 Felten 2004, 197.

283 Nerheim 2001, 13.

284 Lories, Danielle: Autour d'une lecture »politique« de la troisième Critique. In: *Revue Philosophique de Louvain* 86 (1988) 2, 150-160, hier: 151.

ßen für eine »force of universal understanding«[285]. Und doch lese ich Kant hier so, dass es eine Zäsur gibt zwischen dem Anspruch und der Realität des Gemeinsinns. Eine Zäsur, in dem Sinne, dass uns ein ästhetisches Urteil nicht automatisch – wie Hannah Arendt behauptet – in eine Gemeinschaft einfügt[286] oder uns als Mitglied einer solchen[287] ausweist. »For her [Arendt], Kant's communication is the manifestation of ›community sense‹ because what communication actually communicates is first and foremost the fact of community's existence, the status as communal beings.«[288] Doch dieser faktische Status als gemeinschaftliches Wesen scheint nicht ganz so eindeutig, wie Arendt ihn in Anspruch nimmt, vielmehr scheint er mir unsicher und umkämpft. Zum einen sind unsere Gefühle nicht immer zuverlässig zu bestimmen – das gilt für das moralische Gefühl der Achtung, wie für das ästhetische der uninteressierten Lust. Wichtiger erscheint mir jedoch der Anspruchscharakter des Urteils: Wir fordern, wir sinnen die Zustimmung der anderen an. Und dieses Fordern bzw. Ansinnen lässt sich mit dem Verweis auf einen Gemeinsinn nur bedingt rechtfertigen. Denn ob wir überhaupt einen Gemeinsinn annehmen können, steht für Kant selbst in Frage. Sie präsentiert sich für ihn als Alternative

> »ob es in der Tat einen solchen Gemeinsinn als konstitutives Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung gebe, oder ein noch höheres Prinzip der Vernunft es uns nur zum regulativen Prinzip mache, allererst einen Gemeinsinn zu höheren Zwecken in uns hervorzubringen; ob also Geschmack ein ursprüngliches und natürliches oder nur die Idee von einem noch zu erwerbenden und künstlichen Vermögen sei, so daß ein Geschmacksurteil mit seiner Zumutung einer allgemeinen Beistimmung in der Tat nur eine Vernunftforderung sei, eine solche Einhelligkeit der Sinnesart hervorzubringen, und das Sollen, d.i. die objektive Notwendigkeit des Zusammenfließens des Gefühls von jedermann

---

285 Mieszkowski, Jan: Social Demands. Kant and the Possibility of Community. In: Payne/Thorpe 2011, 284-302, hier: 296.

286 Vgl. Arendt 2012, 109.

287 Vgl. ebd. 117.

288 Mieszkowski 2011, 295.

> mit jedes seinem besonderen, nur die Möglichkeit hierin einträchtig werden bedeute, […] das wollen und können wir hier noch nicht untersuchen.«[289]

Der methodische Charakter der Maximen des gesunden Menschenverstandes verleitet dazu, die Alternative zunächst zugunsten eines konstitutiven Prinzips zu entscheiden. Gleich einer methodischen Norm begründe der *sensus communis* den Geltungsanspruch so, dass man

> »nach allgemeinen und nicht bloß subjektiven *Maximen* zum Urteil gekommen [ist], – und warum solche Urteile doch nicht endgültig zwischen Subjekten mit verschiedener Meinung entscheidbar sind, nämlich weil die Maximen zwar die Urteilsbildung im allgemeinen anleiten, aber nicht die Richtigkeit im einzelnen garantieren.«[290]

Der Gemeinsinn unterläge – um im Bild des Sinnlichen zu bleiben – damit meines Erachtens den gleichen Restriktionen wie alle Sinne: Man kennt ihre Funktion (das Sehen der Augen, das Hören der Ohren usw.), aber man ist sich nie sicher, ob diese Funktion bei allen Menschen gleich ausfällt. Und dennoch lässt sich die Faktizität unserer Sinneseindrücke nicht zurückweisen.

Jedoch hat Kant den Gemeinsinn als Idee eingeführt und auch der Status »exemplarischer Gültigkeit«[291] oder »idealischer Norm«[292] lässt sich schwerlich mit der Formalität der Maximen in Einklang bringen, insofern man nach diesen nur handeln, nicht jedoch richtig oder falsch subsumieren, d.i. urteilen kann.[293] Was könnte es also bedeuten einen Gemeinsinn als Idee zu verstehen?

Als Idee kann der Gemeinsinn niemals Gegenstand einer Erkenntnis werden, denn Ideen erfüllen im Theoretischen eine rein regulative Funktion. Erst im Praktischen entfalten sie konstitutive Kraft. Anders als das Sittengesetz ist der Gemeinsinn dem Menschen aber nicht als

289 KU, 240.
290 Kulenkampff 1994, 109.
291 KU, 239.
292 Ebd., 239.
293 Vgl. Kulenkampff 1994, 109, sowie Fußnote 24, 226.

Faktum gegeben.[294] Wenn der Gemeinsinn eine Gedankenbewegung der Verallgemeinerbarkeit zu einem allgemeinen Standpunkt bezeichnet und dieser allgemeine Standpunkt (sowohl in der Form als *sensus communis aestheticus* ebenso wie als *sensus communis logicus*), anders als die Freiheit, nicht vorausgesetzt werden kann, dann ist der *sensus communis* der Endpunkt, der zu erreichende ideale Zustand.[295] Nichtsdestotrotz lässt sich die Aufgabe der Verwirklichung sowohl der Freiheit als auch dem Gemeinsinn zuschreiben; jedoch von unterschiedlichen Polen. Denn während die Idee der Freiheit der Vernunft entspringt und in der Sinnenwelt verwirklicht werden soll, geht die ästhetische Betrachtung von der Sinnenwelt aus, um sich aus der Betrachtung des sinnlichen Gegenstandes zum Allgemeinen zu bewegen. Damit ist der Gemeinsinn dem Schönheitsurteil weder vorgängig noch extern; er ist dem Urteil immanent und unterliegt dem Gedanken der Selbstnormierung.[296] Diese Selbstnormierung fingiert bei Kant unter dem Stichwort der Heautonomie und bezeichnet die Tatsache, dass die reflektierende Urteilskraft sich in ihrer Tätigkeit sowohl Gegenstand als Gesetz ist. Ein Schönheitsurteil von exemplarischer Notwendigkeit zu treffen, bedeutet daher einen Gemeinsinn hypothetisch zu unterstellen, d.h. unter der Idee eines allgemeinen Standpunkts zu urteilen, zu urteilen ›als ob‹ es diesen gäbe, und indem ich dies tue, diesen allgemeinen Standpunkt gleichzeitig hervorzubringen.[297] Die antizipierte Norm des Gemeinsinns setzt sich im Urteil selbst und tritt aus der Idealität einer Idee in die Realität.[298] Der Gemeinsinn kann daher nicht von vornherein als gemeinschaftlicher verstanden werden. Eher beteilige ich mich, indem ich ästhetisch urteile, an der Realisierungsarbeit eines Gemeinsinns.

Kants Alternative zwischen dem Gemeinsinn als konstitutives oder regulatives Prinzip lässt sich darum nicht entscheiden, denn er hat von beiden etwas. Er erschließt sich in seiner Ambiguität zwischen

294 Vgl. Felten 2004, 120.
295 Vgl. Kulenkampff 1995, 40.
296 Vgl. Vossenkuhl 1995, 106.
297 Vgl. Brumlik 1977, 59.
298 Vgl. Felten 2004, 193.

einer konstitutiven Leistung, die der Tendenz nach normsetzend ist[299] und damit das freie Spiel zu unterdrücken droht und einer regulativen Funktion, die als zu erfüllende Forderung niemals Gewissheit über die Richtigkeit des Urteils geben könnte.[300] Damit ist der Gemeinsinn, und folglich jene kommunikative Gemeinschaft, die sich mit ihm verbindet, aber keineswegs etwas, auf dass wir unser Urteil mit Sicherheit stützen können. Wir können nicht einfach davon ausgehen, dass es einen Gemeinsinn, ein konsensuales Fühlen gibt. Eher wäre der Gemeinsinn ein Indiz für die Umkämpftheit und Unsicherheit der Gemeinschaft, in dem Sinne, dass das Geschmacksurteil »the demand for the possibility of communication […]«[301] ist. Die einzige Sicherheit, die wir nach Kant haben, scheint zu sein, dass wir Geschmacksurteile tatsächlich fällen. »Die unbestimmte Norm eines Gemeinsinns wird von uns wirklich vorausgesetzt; das beweist unsere Anmaßung, Geschmacksurteile zu fällen.«[302]

Mit der Einführung des Gemeinsinns treffen bei Kant Mitteilung und Gefühl, Selbstreflexion und Intersubjektivität auf ungewöhnliche Weise aufeinander, indem Kant das ästhetische Urteil durch die Verschränkung von Selbstreflexion und Mitteilung charakterisiert. Micha Brumlik resümiert:

> »Wird diese [die Mitteilung] gemeinhin betreffs ihrer Geltung dem Sprechen, jene [die Selbstreflexion] aber dem Denken zugeordnet, so zeigt die philosophische Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit des ästhetischen Diskurses deren wechselseitige Verwiesenheit. Nur im als intersubjektiv charakterisierten ästhetischen Diskurs kann die Selbstreflexion zur Sprache kommen und nur Selbstreflexion macht es nötig, sinnvoll und möglich, daß eine als konstitutiv intersubjektiv charakterisierte Sprache entsteht.«[303]

299 Als Geschmack ist der *sensus communis* die Disziplin des Genies. Vgl. KU, 319f.
300 Vgl. Vossenkuhl 1995, 116f.
301 Mieszkowski 2011, 297.
302 KU 239f.
303 Brumlik 1977, 24.

Damit kommen im Geschmacksurteil noch einmal jene beiden Aspekte reflektierender Urteile zusammen, die Riha betont hatte: Erstens handelt es sich um ein (selbst-)reflexives Urteil, das mit dem Horizont der Erkenntnis überhaupt auf unsere Erkenntnisbedingungen, und damit auch auf unsere Weise die Welt wahrzunehmen und zu erkennen, reflektiert. Das ästhetische Urteil gibt uns so die Möglichkeit unsere kognitive Verfasstheit zu spüren, die – wie mit Riha gezeigt – immer um ein Moment der Unverfügbarkeit (des Dinges an sich) strukturiert bzw. der Negativität gekennzeichnet ist. Die ästhetische Unterbrechung, jener lustvolle Zustand, in dem wir weilen ist dabei zugleich der Ort intersubjektiver Kommunikation. Denn diese Reflexion auf die Erkenntnisbedingungen ist verbunden mit der Setzung einer kommunikativen Gemeinschaft.[304] Diese Gemeinschaft des *sensus communis* wird jedoch von keiner letzten Grundlage verbürgt, sie ist Aufgabe und Einheitspunkt einer ästhetischen Gemeinschaft. Somit ist das ästhetische Urteil der Anspruch auf eine zu konstituierende Kommunikationsgemeinschaft, indem es ein unterbrechendes und eröffnendes Element einführt. Welcher Art diese öffnende Arbeit des ästhetischen Urteils ist, soll im folgenden Abschnitt diskutiert werden.

4.3 Ästhetik als Ausdruck menschlicher Unbestimmtheit

In einem letzten Abschnitt geht es noch einmal um die Frage, wie Kant mit der *Kritik der Urteilskraft* sein kritisches Geschäft abschließt. Zur Erinnerung: Kants drängende Frage beim Verfassen der dritten Kritik war, wie sich die Einheit der Vernunft denken ließe, insbesondere mit Blick auf die Frage, wie Freiheit in der Welt realisierbar ist.[305]

---

304 Für Kulenkampff wird die Überführung der Normenterminologie (Gemeinsinn) in »Erkenntnis überhaupt« von Kant nicht sichergestellt. Da sie sich nicht gegenseitig in ihrer Begründung stützen, ist es nur konsequent, »das bestehen der Voraussetzung mit dem Faktum des Urteils« zu begründen. Vgl. Kulenkampff 1994, 111.

305 Vgl. Krämling 1985, 37. Vgl. dazu auch Kapitel 4.1. dieser Arbeit.

Der gesuchte Übergang zwischen Natur und Freiheit ließe sich im Anschluss an Kant – und dabei seine Überlegungen zur Ethikotheologie auslassend[306] – auch so verstehen: Der Übergang zwischen Natur und Freiheit ist dann gegeben, wenn in der Sinnlichkeit, d.h. innerhalb der Natur ein Moment des Nicht-Sinnlichen, d.i. ein Moment der Freiheit (der Unbestimmtheit oder auch der Negativität) aufgezeigt werden kann. Dazu soll noch einmal der Lebensbegriff aufgegriffen werden. Denn mit der Frage nach der Einheit der Vernunft ist zugleich die Frage nach der Einheit der dritten Kritik verbunden. Deren Einheit, so die hier verfolgte Interpretation, lässt sich über den Begriff der Lebendigkeit verstehen, insofern dieser das Leben nicht auf seine biologische Bedeutung reduziert, sondern eher als eine Vitalität versteht, die auch das geistige Leben umfasst.[307] In der Überkreuzung von teleologischer Naturbetrachtung und ästhetischem Urteil soll dann das ästhetisch, reflektierende Urteil als eine Operation verstanden werden, die eine Lebendigkeit des Menschen als freies, unbestimmtes Wesen ausdrückt und damit jenem Heterogenen des Sinnlichen – der Freiheit – Ausdruck verleiht.

Die differenzielle Stellung des Menschen in der Natur

Nachdem Kant sich im zweiten Teil der *Kritik der Urteilskraft,* in der *Kritik der teleologischen Urteilskraft* mit der Frage nach der Möglichkeit einer teleologischen Betrachtung der Natur, genauer mit der Frage nach der lebendigen, organischen Natur beschäftigt hat, entwickelt er in deren Methodenteil ein System der Natur, an dessen Spitze er den Menschen verortet. Das System der Natur entsteht durch die spezifisch teleologische Perspektive der Zweckmäßigkeit, und betrachtet man die Natur

---

306 In einer textnahen Lektüre leistet die Ethikotheologie, d.h. der moralische Gottesbeweis jene gesuchte überbrückende Funktion zwischen Natur und Freiheit. Vgl. hierzu Höffe 2018a, 18f.

307 Vgl. Makkreel, Rudolf: *Einbildungskraft und Interpretation. Die hermeneutische Tragweite von Kants Kritik der Urteilskraft.* Paderborn/München 1997, 117.

in dieser Hinsicht, dann zeigt sich eine Hierarchie der Zwecke, an dessen Spitze ein letzter Zweck – der Mensch – steht. Der Mensch ist, wie Kant schreibt, »der letzte Zweck der Schöpfung hier auf Erden, weil er das einzige Wesen auf derselben ist, welches sich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmäßig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann.«[308] D.h. die Hierarchie der Zwecke findet im Menschen ihr ›natürliches‹ Ende bzw. »ihre qualitative Spitze«[309], weil im Menschen die Zweckmäßigkeit reflexiv und praktisch wird, insofern der Mensch selbst fähig ist, sich Zwecke zu setzen.[310] Doch bleibt Kant nicht bei der Bestimmung des Menschen als letzten Zweck stehen, vielmehr behauptet er, dass der Mensch nicht nur letzter Zweck, sondern darüber hinaus auch Endzweck sei. Der Endzweck zeichnet sich gegenüber dem letzten Zweck durch seine Selbstgenügsamkeit aus. Mit anderen Worten, der Mensch ist Endzweck, weil er sich selbst Zwecke setzen kann *und* weil er sich selbst genug ist. Um jedoch nicht nur letzter Zweck, sondern Endzweck zu sein, muss Mensch die Natur verlassen, er kann nicht im »Horizont der Natur«[311] verbleiben. Um diesen Austritt aus der Natur zu verstehen, muss man sich genauer fragen, um was für einen Zweck es sich eigentlich handelt, der durch seine Verknüpfung mit der Natur gefördert werden soll.[312] Für Kant entscheidet sich dies zwischen den Alternativen der Glückseligkeit und der Kultur. Doch »solange man den Menschen als Naturding betrachtet und dessen letzten Zweck in der Glückseligkeit sieht, bleibt der Mensch ›immer nur Glied in der Kette der Naturzwecke‹«[313] und damit aber nicht Zweck an sich. Kant schließt daher die Glückseligkeit aus.[314] Vielmehr ist es die Kultur – nicht als

308 KU, 426f.

309 Höffe, Otfried: Der Mensch als Endzweck. (§§ 82-84). In: Ders. 2018, 273-290, hier 284. (kurz: Höffe 2018b)

310 Vgl. Höffe 2018b, 284.

311 Höffe 2018b, 285.

312 Vgl. KU, 429f.

313 Höffe 2018b, 284.

314 Vgl. KU, 430.

kollektive Lebensform oder als Gegenstück zur Natur, sondern die Kultur in ihrer Bedeutung, die Anlagen eines Menschen zur Entfaltung zu bringen[315] –, welche durch die Natur gefördert werden soll und so den Menschen darauf vorbereitet, Endzweck zu sein oder wie Kant schreibt, der »Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftiges Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt«[316] zu dienen.

Damit ergibt sich für den Menschen jedoch eine paradoxe, differentielle Stellung in einem teleologischen System der Natur. Denn einerseits soll der Mensch abschließendes Glied in einem hierarchischen System der Natur sein, doch zugleich kann er diese Stelle nur einnehmen, indem er sich auf sein außernatürliches, sein noumenales Wesen besinnt. Oder anders gesagt: »Der Mensch ist dasjenige der natürlichen Wesen, das nicht nur natürlich ist, sondern das in seinem natürlichen Wesen nicht-natürlich ist.«[317]

Ästhetische Lebendigkeit

Was bedeutet diese differenzielle Stellung des Menschen innerhalb der Natur? Und wie kann sich der Mensch seiner herausragenden Stellung gewahr werden und ihr Ausdruck verleihen? Dazu schreibt Jan Völker:

> »Der Mensch kann über die Eigentümlichkeit des Verstandes seine Besonderheit in der Natur denken. Sein Leben besteht in der noumenalen Unterscheidung von Noumenon und Natur, darin, zu unterscheiden, dass er als Tier lebt und darüber hinaus als ideelles Prinzip.

315 Vgl. Höffe 2018b, 282.

316 Vgl. KU, 431. Für die Entfaltung der Kultur gibt Kant zwei Eigenschaften an: Geschicklichkeit und Disziplin. Des Weiteren fördert eine bürgerliche Gesellschaft sowie ein weltbürgerliches Ganzes die Entwicklung der Kultur. Vgl. KU, 432f. Der vorbereitende Charakter der Kultur tritt auch in folgender Passage zutage: »Schöne Kunst und Wissenschaften, die durch eine Lust, die sich allgemein mitteilen läßt, und durch Geschliffenheit und Verfeinerung für die Gesellschaft, wenn gleich den Menschen nicht sittlich besser, doch gesittet machen […].« KU, 433.

317 Völker 2011a, 242.

> Es geht […] darum, dass die Eintragung der Besonderheit des organischen Lebens in die Natur durch Kant ein besonderes Denken des Besonderen, das allein dem Menschen eignet, der allein sich im Ästhetischen als Besonderheit der Natur darzustellen vermag, eröffnet. Das Ästhetische ist die Konsequenz der Besonderheit des Menschen in der Natur.«[318]

Doch wie genau lässt sich das Ästhetische als Konsequenz und Ausdruck der Besonderheit des Menschen in der Natur denken? Jan Völker macht nun den Vorschlag, jenen Akt der differentiellen Positionierung des Menschen, als nicht-natürlich, wie einen Akt im Modus des unendlichen Urteils zu verstehen.

Exkurs: Was ist ein unendliches Urteil?

Das unendliche Urteil ermöglicht in der *Kritik der reinen Vernunft* die Frage der Existenz (aus dem Nichts), welche Kant bereits in seinen Frühschriften beschäftigte, transzendental einzuholen. An den Grenzen der menschlichen, transzendental begrenzten Erkenntnis, d.h. dort, wo die Vernunft über die Verstandeserkenntnis hinausdrängt, ergeben sich widersprüchliche Aussagen, über deren Wahrheit sich mit dem Verstand nicht entscheiden lässt. Ohne hier genauer auf die Darstellung dieser Antinomien und ihrer Lösung eingehen zu wollen, sei lediglich darauf hingewiesen, dass in ihrer Auflösung das unendliche Urteil eine zentrale Rolle einnimmt.[319] Dabei interessiert hier vor allem ein Aspekt, nämlich wie durch das unendliche Urteil eine Sphäre der Unbestimmtheit innerhalb der Existenz gesetzt wird. Was also ist das unendliche Urteil?

Ein unendliches Urteil bezeichnet eine Aussage der Struktur »a ist nicht-b«. Formallogisch gesehen handelt es sich um ein affirmatives Urteil, d.h. das Subjekt wird durch ein Prädikat bestimmt, seine Existenz gesetzt: »a ist [nicht-b].« Weil die Bestimmung durch das Prä-

---

318 Ebd., 167.

319 Vgl. McLaughlin, Peter: *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*. Bonn 1989, 49-69. Das unendliche Urteil führt zu einer anderen Art des Widerspruchs.

dikat jedoch negativ ist, entsteht die Merkwürdigkeit, dass das Urteil eher eine Grenzziehung als eine Bestimmung ist. Das Subjekt wird in der Aussage von der Sphäre des Prädikats b abgesetzt. Zugleich ist damit noch recht wenig über das Subjekt ausgesagt, denn es bleiben unendlich viele Bestimmungen jenseits von b denkbar. So ließe sich auch sagen, dass das Subjekt im unendlichen Urteil unbestimmt bestimmt wird; oder anders, dass sich eine Unbestimmtheit in das Subjekt selbst einschreibt.[320] »Das unendliche Urteil zirkelt eine Schwelle des Übergangs ab, in ihm wird eine im Endlichen gelagerte Struktur an eine innere Unendlichkeit verwiesen.«[321] Es zeigt sich, inwiefern das unendliche Urteil auf eine bestimmte Weise die Existenz tangiert: Es setzt Existenz in der Verneinung. Damit geht die Negation des unendlichen Urteils über die Negation des negativen Urteils (»a ist nicht b«) hinaus, es sagt mehr als zum Widerspruch notwendig wäre: Es sagt Existenz aus. Existenz ist daher nicht dem Urteil vorausgehend, sondern wird durch das Urteil gesetzt.[322]

> »Das unendliche Urteil führt so eine Bestimmung im Unbestimmten durch: Es bestimmt ein Subjekt (denn es spricht ihm ein Prädikat zu) und lässt es zugleich in seinem Umfang unbestimmt, da es das Subjekt in einer unendlichen Klasse einreiht. Andererseits trägt sich diese Unbestimmtheit in das Subjekt selbst ein, denn es wird insofern etwas über das Subjekt gesagt, als an ihm etwas negiert wird. [...] Das unendliche Urteil gibt limitative Grenzbegriffe, indem es Unendlichkeit als Grenze markiert.«[323]

Wenn man diesen Gedanken des ästhetischen Urteils als unendliches Urteil aufnimmt, dann lassen sich zum einen die vier Urteilsmomente jeweils in ihrem unendlichen Charakter darstellen – das ästhetische Urteil ist nicht-interessiert, nicht-begrifflich, nicht-zweckhaft und nicht-

320 Vgl. Völker 2011a, 101f.

321 Ebd., 102.

322 Das unendliche Urteil gehört damit auch nicht mehr zum Bereich der formalen Logik, sondern der transzendentalen Logik.

323 Völker 2011a, 101.

objektiv. Der Mensch würde also seiner differentiellen Position in der Natur durch ästhetische Urteilsakte im Modus des unendlichen Urteils gewahr. Sein Leben ist das nicht-tierische Leben, aber zugleich als sinnliches Wesen, das nicht-geistige Leben. Damit eröffnet sich dem Menschen eine Freiheit zwischen einer rein tierischen und rein vernünftigen Natur.

> »Subjektiv existiert er [der Mensch] in Ausdrücken seiner Unbestimmtheit, oder, im Modus des unendlichen Urteils: Der lebendige Mensch ist unbestimmt, er existiert in seiner Unbestimmtheit. Weil ihn eine Unbestimmtheit auszeichnet, eröffnet sich die Möglichkeit des Ausdrucks dieser Unbestimmtheit in der Kunst.«[324]

Zum anderen lässt sich die Unbestimmtheit, welche das unendliche Urteil setzt, im Lustcharakter ästhetischer Urteile feststellen. Denn die ästhetische Lust wurde von Kant als frei charakterisiert. Es ist eine Lust, die gerade in der Unterbrechung der bestimmenden Erkenntnis einsetzt und so einen Moment der Selbstreflexion ermöglicht. Der ästhetisch Urteilende weilt in diesem unbestimmten Zustand und zugleich erfährt er dieses Lustgefühl als »Lebensgefühl«[325], als »Gefühl des Lebens«[326] oder als eine »Beförderung des Lebens«[327]. Damit würde das ästhetische Urteil aber einen anderen Freiheitsbegriff hervorbringen, als ihn die praktische Philosophie voraussetzt. Die Freiheit des ästhetischen Urteils bestände in der Unbestimmtheit des menschlichen Lebens in der Natur. Und diese Unbestimmtheit ist es letztlich auch, die in einem Rancières'schen Verständnis der Demokratie zugrunde liegt.

Die Unbestimmtheit des Menschen in der Natur, die sich durch das ästhetische Urteil ausdrückt, umfasst neben der Idee der Lebendigkeit zugleich die Idee einer Gemeinschaftlichkeit. Denn im Geschmacksurteil zeigt sich ein ›wir‹, das über den Begriff des *sensus communis* eine ge-

---

324 Ebd., 225.
325 KU, 204.
326 Ebd., 277.
327 Ebd., 244.

meinschaftliche, intersubjektive Welt zu eröffnen vermag. Und so kann man Kant auch verstehen, wenn er schreibt:

> »Die Propädeutik zu aller schönen Kunst [...] scheint nicht in Vorschriften, sondern in der Kultur der Gemütskräfte durch diejenigen Vorkenntnisse zu liegen, welche man *humanoria* nennt: vermutlich weil Humanität einerseits das allgemeine Teilnehmungsgefühl, andererseits das Vermögen, sich innigst und allgemein mitteilen zu können; welche Eigenschaft zusammen verbunden die der Menschheit angemessene Geselligkeit ausmachen, wodurch sie sich von der tierischen Eingeschränktheit unterscheidet.«[328]

Mit Blick auf die eingangs gestellte Frage, wie sich das Verhältnis von Verstand und Ästhetik mit Kant verstehen lässt, wurde gezeigt, dass die Ästhetik einen unverzichtbaren Platz innerhalb der menschlichen Vernunft einnimmt. Sie ist nicht das Unvernünftige, sondern besitzt mit dem apriorischen Prinzip der Zweckmäßigkeit ohne Zweck ihre eigene Rationalität. Durch die Ästhetik findet dabei nicht zuletzt die Sinnlichkeit ihren Platz innerhalb der Vernunft. Dabei übernimmt die Ästhetik innerhalb solch eines umfassenden Verständnisses der menschlichen Vernunft, zwei Funktionen: erstens stellt sie einen Übergang zwischen den Bereichen der Natur und der Freiheit her, indem sie ein Moment der Unbestimmtheit in das menschliche Leben einführt und damit welteröffnend wirkt. Zweitens richtet sie den Menschen auf eine (kommunikative) Gemeinschaft aus. Beide Funktionen, ebenso wie das Einholen der Sinnlichkeit, erscheinen mir für ein radikaldemokratisches Projekt von enormer Bedeutung. Zugleich bleibt fraglich, wie man sich ästhetisches Urteilen und Handeln in der Politik selbst vorstellen soll. Daher soll im folgenden Kapitel die Skizze einer politisch-ästhetischen Praxis entworfen werden.

328 Ebd., 355.

5. Politik als ästhetische Praxis

An welchem Punkt ist die Arbeit im Nachdenken über das Verhältnis von Politik und Ästhetik angekommen? Nachdem mit Rancières radikaldemokratischer Position der Weg geebnet wurde, der Ästhetik im Nachdenken über die Politik einen Platz einzuräumen, hat die Diskussion von Kants Begriff der Ästhetik diese wiederum in ein umfassendes Verständnis menschlicher Vernunft und menschlichen Lebens eingebettet. Im Folgenden gilt es nun noch einmal zur konkreten politischen Fragestellung zurückzukehren. Welche Bedeutung kann der Ästhetik im politischen Prozess zuerkannt werden? Gibt es so etwas wie ein ästhetisch-politisches Handeln? Was wäre seine Spezifik und was wäre es in der Lage zu leisten? Nicht zuletzt wäre zu erkunden, wie sich solch ein Handeln in das Spektrum politischen Handelns im Allgemeinen einfügen würde.

Blickt man noch einmal auf Rancières Verständnis von Politik und politischem Handeln, so wurde deutlich, dass Rancière die Entstehungsbedingungen der Politik aus dem Zusammenspiel einer Ästhetik der Politik und einer Politik der Ästhetik entfaltet.

> »Wenn die Politik im eigentlichen Sinne in der Erzeugung von Subjekten besteht, die den Namenlosen eine Stimme verleihen, dann besteht die Politik der Kunst, die dem ästhetischen Regime eigen ist, in der Ausarbeitung der sinnlichen Welt der Namenlosen, der Arten des *Dies* und des *Ich*, aus denen eigene Welten des politischen *Wir* hervortreten.«[1]

1 EZ, 80.

Dabei hatte Rancière die Erzeugung politischer Subjekte und das Erheben ihrer Stimme im Zuge seines Konzepts der Subjektivierung durchwirkt von einer ›Ästhetik der Politik‹ dargestellt. Mit der ›Ästhetik der Politik‹ hat Rancière somit eine grundlegende ästhetische Verfasstheit politischen Handelns herausgearbeitet, die er durch eine ›Politik der Ästhetik‹ komplettiert, welche die Bedeutung ästhetischer Erfahrung für die Möglichkeit der individuellen Emanzipation herausarbeitet. Gleichwohl wird Rancière nicht müde einen ästhetischen Bruch zu betonen, mit anderen Worten, eine unüberbrückbare Trennung zwischen auf der einen Seite der ästhetischen Erfahrung und ihrem inhärenten, emanzipativen Potenzial und ihrer politischen Wirkung auf der anderen. Für Rancière scheint es keinen kausalen oder direkten Weg von der ästhetischen Erfahrung zur politischen Subjektivierung und d.h. auch nicht von der ›Politik der Ästhetik‹ zur ›Ästhetik der Politik‹ zu geben. Es sollen »eigene Welten des politischen *Wir*«[2] sein, die nicht aus den ästhetischen Welten abzuleiten sind. Doch möchte man angesichts jener grundlegenden Bedeutung, die Rancière der Ästhetik zuschreibt, genauer verstehen, wie jene ästhetischen Erfahrungen eine politische Wirkung entfalten, ja vielleicht sogar zu einer politischen Subjektivierung – und damit von einer individuellen zu einer kollektiven Ebene – führen.

Während die ästhetische Emanzipation in erster Linie ein individuelles Unterfangen bleibt, erweist sich das politische Ereignis in anderer Hinsicht singulär. Denn Rancières politische Subjektivierungen tauchen spontan auf. Er interessiert sich fast ausschließlich für das initiale Moment, jedoch nicht für den Verlauf oder das Ziel politischen Handelns. Damit beantwortet Rancière aber weder die Frage nach politischen Folgen noch nach politischen Institutionen.[3] Dies birgt die Ge-

2 Ebd., 80.

3 Vgl. die Kritik Badious in Badiou 2003, 119-133. Michael Hirsch kritisiert an Rancière eine Skandalisierung der Politik, die aber ohne konkrete politische und rechtliche Forderungen bleibt. Vgl. Hirsch, Michael: Libertäre Demokratie im neoliberalen Staat. Die Begriffe Staat, Politik, Demokratie und Recht im Poststrukturalismus und Postmarxismus der Gegenwart. In: Ders./Voigt 2009, 191-226, hier: 216.

fahr, dass sich – wie vielfach kritisiert – Rancières politische Konzeption auf das Moment der Intervention reduziert bzw. eine Politik der seltenen Ausnahme, mit Marchart einen »emanzipatorischen Apriorismus«[4] beinhaltet.[5] Dabei erscheint die dichotome Begegnung von Polizei und Politik nicht zuletzt als eine ›Alles-oder-nichts‹-Logik.[6] Denn wie Rancière (in Abgrenzung zu Anerkennungstheorien) betont, geht es ihm um eine grundlegende Infragestellung, die das Ganze einer Aufteilung des Sinnlichen betrifft und die Entstehung neuer Subjekte ermöglicht. Damit handelt Rancière sich aber zugleich den Vorwurf einer Vergessenheit des Sozialen ein. Denn zum einen leitet Rancière seinen Begriff von Politik aus seiner Diskontinuität zum Sozialen ab. Die politische Herrschaft bzw. die Demokratie zeichnet sich durch die Begrenzung des gesellschaftlichen Körpers aus. Und so möchte Rancière die politische Subjektivierung in ihrer Qualität von sozialen Kämpfen unterschieden wissen.[7] Es sei die Form, welche den politischen Charakter

---

Die nichtbedachten Folgen politischer Intervention kritisiert Jens Kastner, indem er anmahnt, dass Rancière keine Bedingungen für das Gelingen politischer Subjektivierungen angibt. Vgl. Kastner, Jens: *Der Streit um den ästhetischen Blick. Kunst und Politik zwischen Pierre Bourdieu und Jacques Rancière.* Wien 2012, 69f.; 76. Ähnlich kritisiert auch Martin Saar, dass Rancière es versäumt, Erwartungen an das Entstehen von Politik zu formulieren und so zu einem unbefriedigenden, »katastrophischen Bild der Dauerkrise und Dauerverfehlung der Demokratie« kommt. Vgl. Saar 2019, 487.

4 Marchart 2010, 183f. Die Entstehungsbedingungen der Politik sind für Marchart so exklusiv, dass Politik unter diesen Umständen kaum existiert.

5 Für Celikates reduziert Rancière die Politik auf die »revolutionären Momente des Umsturzes und der Gründung, die am Anfang oder am Ende politischer Ordnungen stehen.« Als von außen kommende Interventionen verschließen sie sich jedoch einer erklärenden Einordnung in den politischen Prozess. Vgl. Celikates 2010a, 276.

6 Vgl. McNay 2014, Kapitel 4, 132-167.

7 Politische Subjektivierungen unterscheiden sich von sozialen Kämpfen, da sie an die Idee des singulären Universellen anknüpfen. D.h. es geht in einer politischen Subjektivierung nicht um die Forderung nach Reformen o.ä., sondern die konkrete Situation wird in dem Aufzeigen eines grundsätzlichen Unrechts überschritten und zu einem Fall eines singulär universellen Unrechts.

einer Handlung auszeichne.[8] Wie Lois McNay schreibt: »The political must necessarily be socially weightless, as unencumbered as possible by any social content in order to have its ruptural, radically egalitarian moment.«[9] Eingedenk jener bereits erwähnten Kritik, dass Rancière die Emanzipationspotenziale der Ungehörten angesichts sozialer Machtstrukturen überschätzt, stellt sich für McNay die Frage, ob die politische Forderung nicht zu einer leeren rhetorischen Geste verkommt. Damit stellt sich noch einmal die Frage, welche Rolle die Ästhetik respektive ein ästhetisch-politisches Handeln hier einnehmen kann: Lässt sich ein ästhetisch-politisches Handeln mit einer Temporalisierung oder Prozessualisierung der Politik zusammendenken, um jenem Vorwurf einer interventionistischen, folgenlosen Politik zu begegnen? Und gleichzeitig die Frage, ob ein ästhetisch-politisches Handeln einerseits jenen disruptiven Charakter beibehalten kann, ohne zugleich die soziale Verankerung zu verlieren?

Franck Fischbach hat zur Lösung des Problems vorgeschlagen, jenen Hinweisen in Rancières Texten zu folgen, in denen Rancière die Politik als eine Arbeit und ein Handeln beschreibt.[10] »Le politique ›travaille‹, c'est-à-dire que la politique est une pratique, un agir, et pas uns ordre à part et substantiel de phénomènes qui seraient réellement distinct du social.«[11] Blickt man auf Rancières Forschungsweg und insbesondere auf seine empirischen Untersuchungen – allen voran jene Großstudie *Die Nacht der Proletarier* zum Leben der Saint Simonistischen Arbeiter im 19. Jahrhundert – scheint sich diese Vermutung zu bestätigen. So beschäftigt er sich niemals mit den großen geschichtlichen Ereignissen, wie beispielsweise der Französischen Revolution, und eher selten mit kollektiven Handlungen. Vielmehr wendet Rancière sich dem Alltag und den alltäglichen Handlungen seiner Protagonisten zu. Neben den Arbeitern des 19. Jahrhunderts unterstreichen auch seine Beispiele

8 Vgl. DU, 43.
9 McNay 2014, 138.
10 Vgl. Fischbach 2012, 44. Sowie DU, 41.
11 Fischbach 2012, 44.

aus der Bürgerrechts- und Frauenbewegung deren alltäglichen Charakter.

Dabei beschreibt er zum einen oftmals alltägliche, sehr unterschiedliches Handlungen, wie das Bus fahren im Falle der schwarzen Bürgerrechtlerin Rosa Parks, oder das nächtliche Dichten im Falle der Saint Simonisten. Hier vollziehen die Anteilslosen jeweils Handlungen, die ihnen die herrschende Aufteilung des Sinnlichen nicht zugesteht. Zugleich sind diese Handlungen nicht ausschließlich politische Handlungen, wie wählen, Gesetze verabschieden oder demonstrieren. Worin liegt also ihr politischer Gehalt? Zum anderen haftet den Handlungen ein nachahmender Charakter an. Beispielhaft ist hier Rancières Darstellung der Sezession der Plebejer. Um ihren Forderungen nach politischen Rechten Nachdruck zu verleihen, zogen sich die Plebejer auf den *Mons Aventin* zurück und vollzogen dort, so die Beschreibung Rancières, »eine Reihe von Sprechakten«[12] der Patrizier, zu denen sie im Rahmen der rechtlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse kein Anrecht hatten. Um ihre Gleichheit zu demonstrieren, eigneten sie sich Handlungen der Patrizier an. Sie imitierten, ahmten nach, mimten eine Ordnung, so als ob ihnen in dieser Ordnung eben dieser Platz zustehen würde. Die Plebejer demonstrierten und erfuhren ihre eigene Existenz als sprechende, mit *Logos* ausgestattete Wesen und durchtrennten somit in der Auffassung Rancières die existierende Aufteilung der *Aisthesis*. Das Beispiel der Plebejer wirft jedoch Fragen auf, denn wie Markus Klammer ganz richtig fragt: Warum sollte das Mimen polizeilicher, hegemonialer, kultureller Praktiken, wie das Aussprechen von Verwünschungen oder die Befragung eines Orakels »mit dem transzendentalen Vermögen zu sprechen und zu verstehen, d.h. gleich zu sein unter Gleichen«[13] gleichgesetzt werden? Projiziert Rancière hier nicht kontingente Faktoren ins Ahistorische, ins Transzendentale? Führt ein solches Nachahmen der Handlungen nicht einfach zu einer Ausweitung der polizeilichen Aufteilung des Sinnlichen, insofern sich

12 DU, 36.
13 Klammer 2010, 198f.

das Sichtbarwerden in der »quasi-polizeilichen Form des ›Als-ob‹«[14] vollzieht?

5.1 Eine praxeologische Perspektive auf Rancières Politikbegriff

Zunächst einmal legt sowohl der alltägliche Charakter der beschriebenen Handlungen sowie das Nachahmen oder Mimen von Herrschaftshandlungen nahe, Rancière im Kontext der Praxistheorien zu interpretieren. Denn mit dem praxistheoretischen Paradigma wendet sich der forschende Blick weg von der Individualität einer Handlung hin zu deren sozialen Verfasstheit. Handlungen werden nicht mehr aus ihrer individuellen Rationalität – sei sie zweckrational, nutzenmaximierend oder kommunikativ – erklärt, sondern aus ihrer sozialen Verfasstheit. Was bedeutet das?

Handlungen als Praktiken zu verstehen, bedeutet diese als mehr oder weniger komplexe Handlungsabfolgen zu fassen, wie beispielsweise spazieren gehen, Auto fahren, heiraten oder Verhandlungen führen.[15] Entscheidend ist dabei nicht, dass wir diese Handlungen gemeinsam ausführen, denn viele Praktiken, wie beispielsweise Praktiken der Körperpflege, tun wir alleine, sondern es geht darum ihren sozialen Charakter zu verstehen. Wenn wir von einer Praktik sprechen bedeutet dies zunächst, dass die Handlung wiederholt und gewohnheitsmäßig – und dies »über zeitliche und räumliche Grenzen hinweg«[16] – ausgeführt werden muss, sodass eine Art von Muster oder Regelmäßigkeit entsteht. Die Praktik ist dann innerhalb eines sozialen bzw. kulturellen Kontextes verständlich und hängt auch von dessen Institutionen ab. So

14 Ebd., 199.

15 In der Charakterisierung der Merkmale einer Praktik orientiere ich mich an Rahel Jaeggis detaillierteren Ausführungen. Vgl. Jaeggi, Rahel: *Kritik von Lebensformen*. Berlin 2014, 95-102.

16 Reckwitz, Andreas: Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. In: *Zeitschrift für Soziologie* 32 (2003) 4, 282-301, hier: 292.

unterscheidet sich beispielsweise die Praktik des Begrüßens zwischen Franzosen und Japanern fundamental und kann im jeweils anderen kulturellen Kontext Irritationen hervorrufen. Praktiken sind folglich nicht nur regelmäßig, sondern auch regelgeleitet, wobei die Tatsache, dass wir interne Regeln der Praxis annehmen, zugleich der Einsatzpunkt von Kritik ist. Wenn wir beispielsweise spazieren gehen wollen und dann in Sportschuhen und mit Stoppuhr durch den Park laufen, haben wir die Praktik des Spazierengehens falsch verstanden. D.h. wir können Praktiken richtig oder falsch ausführen unabhängig von einer externen Kritik, welche die Praktik an sich in Frage stellen kann (Ist es überhaupt sinnvoll spazieren zu gehen?).[17] Insofern wir Praktiken immer wieder bzw. gewohnheitsmäßig ausführen, ist uns ihre Regelhaftigkeit nicht immer präsent, sie sedimentiert zu einem impliziten Wissen bzw. einem praktischen Know-how. Im Unterschied zu rationalistischen Handlungstheorien gehen Praxistheoretiker jedoch davon aus, dass dieses Wissen zwar von allen praxiskompetenten Personen geteilt wird, aber niemals vollständig zugänglich ist und die Praktik auch nicht vollumfänglich beschreibt.

> »*Implizit* kann Wissen also sein, weil wir seine explizite Version (die expliziten Regeln) in Routinen *vergessen* haben, weil wir das, was wir wissen, *nicht verbalisieren können* (die Regeln nicht explizit kennen, aber sie anwenden) oder weil es sich um praktisches Erfahrungswissen handelt, das zu komplex oder nicht formalisierbar ist und nur *im praktischen Vollzug* erworben beziehungsweise ausgeübt werden kann.«[18]

17 Vgl. Jaeggi 2014, 97ff. Betrachtet man das Feld der Praktiken der Politik, so zeigt sich im Blick auf die AfD, dass diese gerade durch die Abweichung von den Praxisregeln politisches Kapital schlagen will, z.B. durch die bewusste Abweichung der Praktiken des Parlamentariers.

18 Jaeggi 2014, 126. Ein sehr einprägsames Beispiel ist das Auto fahren. Jeder Fahranfänger weiß, dass er mit dem Erhalt des Führerscheins noch ›Fahrpraxis‹ benötigt, um ein guter, kompetenter Autofahrer zu werden. Vgl. Jaeggi 2014, 125.

Dabei legen die Praxistheorien einen besonderen Fokus auf die Inkorporierung des Know-how, in dem Sinne, dass jede Praktik eine körperliche Ausführung, eine »skillfull performance«[19] darstellt, bei der wir den Körper in einer bestimmten Weise im Raum zu bewegen, mit den Dingen umzugehen und mit Teilnehmern zu interagieren wissen, die sich nicht bis ins Letzte erklären lässt, sondern vor allem praktiziert werden will.[20] Neben dem Körper betonen die Praxistheorien daher auch die Artefakte bzw. die materielle Welt als konstitutive Elemente einer Praktik. Diese sind nicht nur für den Vollzug konstitutiv (man denke etwa an Küchenutensilien), sondern ermöglichen gewisse Praktiken sogar erst (z.B. Flugzeuge, Internet oder Computer). Nicht zuletzt garantieren sie zu einem gewissen Grad auch die Reproduzierbarkeit einer Praktik, indem sie einen Gebrauch zwar nicht definieren, jedoch nahelegen (üblicherweise schneidet man mit einem Messer, es kann aber auch ein Mordwerkzeug sein).

Den genuin sozialen Charakter von Praktiken unterstreicht nicht zuletzt das, was man einen ermöglichenden, einen »stage-setting-character«[21] der Praktiken nennen kann. Wie Jaeggi anschaulich schreibt:

> »Man kann auch ohne die Praxis des Fußballspielens Bälle schießen, in ein zwischen zwei Pfosten ausgespanntes Netz zielen oder im Tor stehend den Ball mit den Händen auffangen. Aber nur, wenn es die Praxis des Fußballspielens und die diese konstituierenden Regeln gibt, gilt das als ›ein Tor schließen‹, ›im Abseits stehen‹ oder ›der Torwart sein‹.«[22]

Praktiken sind demnach dem Individuum oder Subjekt vor- oder übergeordnet, in dem Sinne, dass sie zeitlich vor den Subjekten existie-

---

19 Reckwitz 2003, 290.

20 Reckwitz weist darauf hin, dass der Körper nicht als ein Ausführungsorgan verstanden werden darf, sondern selbst durch die Praktik auf eine bestimmte Art und Weise geformt wird, bzw. Körper ist. Vgl. ebd., 290.

21 Jaeggi 2014, 99.

22 Ebd., 99.

ren und auch unabhängig von diesen zirkulieren. »Praktiken bestehen bereits, bevor der/die Einzelne handelt, und ermöglichen dieses Handeln ebenso wie sie es strukturieren und einschränken.«[23] Und zugleich existieren Praktiken nicht ohne die Subjekte von denen sie ausgeführt werden. Praktiken, die nicht praktiziert werden, hören auf zu existieren, wobei sie durch die Speicherung in Artefakten zu einem gewissen Grad konserviert werden und dann evtl. auch reaktiviert werden können.

Das Soziale erscheint ausgehend von diesem skizzierten Praxisverständnis, wie Schatzki schreibt, als »a field of embodied, materially interwoven practices centrally organized around shared practical understandings.«[24] Und in diesem Sinne ließe sich sicherlich auch das, was bei Rancière unter dem Schlagwort der Polizei bzw. der polizeilichen Ordnung firmiert, durch eine ausführlichere praxeologische Beschreibung anreichern und entfalten. Denn auf die polizeiliche Ordnung treffen ebenso praxeologische Charakteristika der alltäglichen Routinen und Gewohnheiten zu, wie jene des impliziten Wissens. Zugleich weist der Polizeibegriff auf die oftmals vergessene Abhängigkeit der Praktiken von Macht hin sowie auf ihre soziale Kontrollfunktion. Man könnte sogar sagen, Rancières Darstellung der sozialen Zusammenhänge als polizeiliche Ordnung tendiere einseitig dazu, den vermachteten Aspekt der Praktiken zu betonen. Denn im Gegensatz zu anderen Ansätzen scheint Rancière jene Aspekte der Praktiken zu unterschlagen, die in diesen für die Möglichkeit von politischer Veränderung und Transformation stehen. So betont etwa Rahel Jaeggi die unausweichlichen Störquellen in jeder Praxis und die Konfliktualität zwischen Praktiken,[25] während Andreas Reckwitz von »der

---

23 Schäfer, Hilmar: Einleitung. Grundlagen, Rezeption und Forschungsperspektiven der Praxistheorie. In: Schäfer, Hilmar (Hg.): *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Bielefeld 2016, 9-25, hier: 12.

24 Schatzki, Theodore: Intoduction. Practice Theory. In: Schatzki, Theodore/Knorr Cetina, Karin/von Savigny, Eike (Hg.): *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London 2001, 10-23, hier: 12.

25 Vgl. Jaeggi 2014, 127-130.

Unberechenbarkeit interpretativer Unbestimmtheiten«[26] bzw. der »relativen ›Offenheit‹ für Misslingen, Neuinterpretation und Konflikthaftigkeit des alltäglichen Vollzugs«[27] spricht. Am deutlichsten hat aber wohl Judith Butler die politischen Potenziale in der ironischen, inszenierenden Performativität der Praktiken herausgearbeitet und zu einer eigenständigen politischen Theorie ausgearbeitet. Mit Butler teilt Rancière die Intention, den politischen Ursprung der Praktiken und ihres Zusammenhangs sichtbar werden zu lassen, in dem Sinne, dass Rancière Politik als die Infragestellung, mithin die Politisierung der polizeilichen Ordnung versteht (in dem radikalen Sinn, dass die Ausgeschlossenen, die keinen Anteil haben, als neues politisches Subjekt erscheinen). Doch finden sich bei ihm keine Beispiele, welche die inhärenten Devianzen und Potenziale der Praktiken betonen. Ganz im Gegenteil scheinen seine Beispiele der Politisierung von der Imitation, der Mimesis, vom ›als-ob‹ des Bestehenden getragen zu werden. Um Rancière nun gegen Klammers Kritik – worin die radikaldemokratische Veränderung durch Imitation besteht und wie Imitation und das universelle Vermögen zu sprechen zur Deckung kommen sollen – zu verteidigen, muss Rancières Konzept der Polizei mit dem der Aufteilung des Sinnlichen zusammengedacht werden. Denn mit Rancières Auffassung der Aufteilung des Sinnlichen gilt es nicht nur den körperlichen Aspekt der Praktiken ins Auge zu fassen, sondern deren Sinnlichkeit. Mit anderen Worten richtet Rancière mit der Aufteilung des Sinnlichen den Fokus auf die Art und Weise, wie unsere Wahrnehmung von unseren sozialen Praktiken geformt wird und diese formt. Zusammen mit dem Gedanken der polizeilichen Struktur steigert Rancière den selektierenden, trennenden Aspekt jeder Wahrnehmung mit seinem Konzept der Aufteilung des Sinnlichen ins Politische, ja macht sie sogar zum Ankerpunkt seiner politischen Konzeption. Wenn Rancière nun Politik als die Infragestellung der polizeilich-sinnlichen Ordnung versteht, also das Unterbrechen einer Kontinuität von Sinn-

---

26 Reckwitz 2003, 294.

27 Ebd., 294.

lichkeit und Sinn, dann hat er offensichtlich eine andere Operation im Blick als jene inhärenten Veränderungspotenziale der Praktiken.

Von der Sinnlichkeit des Sozialen zu ästhetischen Praktiken

Das Konzept der Aufteilung des Sinnlichen verweist auf eine Dimension von Praktiken, die – so Andreas Reckwitz – bisher unterbelichtet geblieben ist: und zwar ihre sinnliche bzw. ästhetische Dimension.[28] Nach Reckwitz sollten wir soziale Ordnungen als sinnliche Ordnungen verstehen, die ihre spezifischen Sinnesregime enthalten.[29] Damit würde man die Überwindung jener Dualismen weitertreiben, die ein Kernanliegen praxeologischer Forschung ist. Es ginge dann nicht nur um die Aufhebung der Trennung von vorsozialer Körperlichkeit und einer Sozialität des Handelns, sondern auch um die Aufhebung einer Unterscheidung zwischen innerer, mentaler Wahrnehmung und äußerer Handlung.[30] Während die Körperlichkeit gemeinhin als zentrales Charakteristikum der Praxistheorien gilt, verweist Reckwitz darauf, dass die

> »Mobilisierung der Körper durch Praktiken in erster Linie auf die Inkorporiertheit eines impliziten Wissens bezogen [wird]. […] Aber […] die Komplexe von Praktiken interiorisieren in die Akteure hinein nicht

---

28 Reckwitz sieht diese Vernachlässigung der Ästhetik innerhalb der Soziologie in einem seit der Gründung dominierenden Verständnis der modernen Gesellschaft und ihrer Entwicklung als Rationalisierungszusammenhang und -prozess begründet. Dabei wird dieser – der wirkmächtigen Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand folgend – auch als ein Prozess der Entsinnlichung und Entästhetisierung verstanden. Vgl. Reckwitz, Andreas: Ästhetik und Gesellschaft – ein analytischer Bezugsrahmen. In: Reckwitz, Andreas/Prinz, Sophia/Schäfer, Hilmar (Hg.): *Ästhetik und Gesellschaft. Grundlagentexte aus Soziologie und Kulturwissenschaften.* Berlin 2015, 13-52. (kurz: Reckwitz 2015a)

29 Vgl. ebd., 22.

30 Vgl. Reckwitz, Andreas: Ästhetik und Gesellschaft. Ein analytischer Bezugsrahmen. In: Ders.: *Kreativität und soziale Praxis. Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie*. Bielefeld 2016, 215-247, hier: 223.

> allein ein *know-how-* und ein Deutungswissen, sondern sie modellieren und mobilisieren auch die Sinne und die durch sie verlaufenden Wahrnehmung auf eine bestimmte Weise.«[31]

Mit anderen Worten, Praktiken sind sinnlich strukturiert, insofern jede Praxis die Sinne auf eine unterschiedliche Weise in Anspruch nimmt, sodass eine Praxis mit einer bestimmten Wahrnehmungsweise korreliert.[32] Beispielsweise unterscheidet sich der konzentrierte, fokussierte Blick durch das Mikroskop in der Forschungspraxis von der aufmerksamen Beobachtung des Gegenübers in der Gesprächspraxis und diese wiederum vom schweifenden Blick des Spaziergangs. Jede Praxis organisiert die Sinne also auf eine bestimmte Weise, sie hebt bestimmte Sinne hervor und lässt wiederum andere in den Hintergrund treten.[33] Die den Praktiken zugeordnete sinnliche Wahrnehmungsweise ist daher nicht biologischen oder individuellen Ursprungs, sondern wird vom Akteur zusammen mit der Praxis erlernt. »Die Wahrnehmungen der Akteure sind [...] keine bloß individuellen, gleichsam ›inneren‹ Prozesse, sondern Bestandteile der sozialen Praxis und ihres Umgangs mit der Welt.«[34] Wahrnehmen bedeutet daher auch nicht die Passivität der Rezeptivität, sondern weil die Akte der sinnlichen Wahrnehmung selbst Teil des Handelns sind, ist Wahrnehmen selbst eine Aktivität.[35] Dabei lässt sich eine ›Was‹- von einer ›Wie‹-Komponente unterscheiden. Während die ›Was‹-Komponente das Wahrgenommene identifiziert und interpretiert (nicht zuletzt auf Basis von kulturellen Schemata oder einer Aufteilung des Sinnlichen), interessiert eine praxeologische Perspektive vor allem auch, wie innerhalb einer Praxis wahrgenommen wird. Dass jedes Wahrnehmen dabei zugleich ein Nicht-Wahrnehmen enthält, liegt in der Natur der Dinge. Während ich mich beim Besuch eines klassischen Konzertes auf das Hören der Musik konzentriere, blende ich nicht

---

31 Reckwitz, Andreas: Sinne und Praktiken. Die sinnliche Organisation des Sozialen. In: Göbel/Prinz 2015, 441-455, hier: 447. (kurz: Reckwitz 2015b)

32 Vgl. Reckwitz 2015a, 22ff.

33 Vgl. Reckwitz 2015b, 447.

34 Reckwitz 2016, 224.

35 Vgl. Reckwitz 2015b, 447.

nur die anderen Sinne zum Beispiel durch das Schließen der Augen aus, sondern auch andere Geräusche, wie das Husten und Räuspern meines Nachbarn, bzw. nehme sie als Störung wahr.[36]

Mit einem praxeologischen Verständnis der sinnlichen Wahrnehmung rückt nicht zuletzt die »›Medialität‹ sinnlichen Wahrnehmens«[37] verstärkt in den Fokus. Denn materielle Kultur und Wahrnehmung bedingen einander, sie scheinen aufs Engste miteinander verknüpft. Deutlich wird die Abhängigkeit der Wahrnehmung zum Beispiel von Artefakten der Visualität, von der Sonnenbrille über das Mikroskop bis hin zu komplexen Apparaturen wie Röntgengeräten. Aber auch jeder gesellschaftliche Raum bringt seine eigene Wahrnehmung hervor. Exemplarisch kann hier die moderne Großstadterfahrung einstehen, die Autoren wie Simmel, Benjamin oder Krakauer in ihrer wahrnehmungsverändernden und ästhetischen Gestalt theoretisch inspiriert hat.[38] Und wenn wir uns heute nicht mehr vorstellen können, die Stadt ohne Googlemaps und Instagram zu erleben, dann offenbart dies den Einfluss, den mediale Erfindungen bzw. Revolutionen – vom Radio über das Fernsehen bis zum Computer und dem Smartphone – auf unsere Wahrnehmung haben. Dabei lässt sich noch einmal zwischen Gegenständen der Wahrnehmung (wie Bilder, Essen, Konzerte) und Gegenständen, die die Wahrnehmung bedingen (Apparate, Architektur) unterscheiden.[39] Und »[d]urch den wiederholten Umgang mit räumlich-architektonischen Ordnungen, alltäglichen Gebrauchsgegenständen, wissenschaftlichen und künstlerischen Objekten oder

---

36 Damit ist das synästhetische Erleben nicht ausgeschlossen. Dennoch blendet auch dieses multisinnliche Wahrnehmen immer andere Teile aus.

37 Reckwitz 2016, 225.

38 An dem Beispiel der modernen Großstadt lässt sich auch Reckwitz' These erhärten, dass wir die Entwicklung der modernen Gesellschaft nur unzureichend verstanden haben, wenn wir sie einzig als einen Prozess der Rationalisierung begreifen. Vielmehr gilt es das Ineinander von Rationalisierung und Ästhetisierung zu verstehen. Vgl. Reckwitz 2015b, 452f. Reckwitz selbst entwirft ein Dreiphasenmodell von Ästhetisierungsschüben der modernen Gesellschaft. Vgl. Reckwitz 2016, 230-240.

39 Vgl. Reckwitz 2015b, 450.

technologischen Apparaturen erwerben die sozialen Akteure«, so Prinz und Göbel, »ein synästhetisches, senso-motorisches Vermögen, das sie in ihren alltäglichen Interaktionen intuitiv einsetzen.«[40] Dieses sinnliche Vermögen ist nicht zuletzt mit unseren Empfindungen und Affekten verbunden, sodass »eine bestimmte Praktik […] typischerweise eine bestimmte emotionale Gestimmtheit [enthält], die sich dann das Individuum, das sich von und in dieser Praktik subjektivieren lässt, entsprechend zu Eigen macht […].«[41]

Wenn soziale Ordnungen nun konstitutiv sinnliche Ordnungen sind, insofern alle Praktiken bereits sinnlich strukturiert sind, bleibt andererseits die Frage, wie sich Wahrnehmen noch einmal von ästhetischem Wahrnehmen unterscheidet? Oder etwas anders gefragt, was zeichnet eine ästhetische Praxis aus, wenn jede Praxis bereits ästhetisch, *aisthetisch*, d.h. sinnlich strukturiert ist? Andreas Reckwitz unterscheidet dazu drei Ebenen: Erstens die sinnlich-perzeptive Organisation einer jeden Praktik bzw. eines Praktikenkomplexes, zweitens spezifische Wahrnehmungspraktiken und drittens ästhetische Praktiken im eigentlichen Sinn.[42] Während die erste Ebene genau jene Sinnlichkeit bzw. *Aisthesis* des Sozialen und seiner Praktiken beschreibt, die gerade als konstitutiv vorgestellt wurden, versteht Reckwitz unter dem zweiten Fall jene Praktiken, die um ein spezifisches Wahrnehmen zentriert sind, also Praktiken des Sehens, des Hörens, des Riechens, des Schmeckens, des Fühlens. Der dritte, mich interessierende Fall, sind die explizit ästhetischen Praktiken. Diese, so Reckwitz, »sind Praktiken in deren Zentrum die Hervorbringung ästhetischer Wahrnehmungen steht.«[43]

Andreas Reckwitz entwickelt nun fünf Charakteristika, die eine ästhetische Praktik auszeichnen. Erstens sind ästhetische Praktiken selbstreferenzielle Praktiken, d.h. in ästhetischen Praktiken steht die

---

40 Prinz, Sophia/Göbel, Hanna Katharina: Die Sinnlichkeit des Sozialen. Eine Einleitung. In: Dies. 2015, 9-49, hier: 10.

41 Reckwitz 2015b, 449.

42 Vgl. ebd., 450-452.

43 Reckwitz 2016, 223.

Wahrnehmung nicht im Dienst eines anderen Zwecks oder Ziels, sondern ist sich selbst Zweck genug. Die Wahrnehmung dient nicht instrumentell der Informationsgewinnung, die dann in ein Handeln mündet oder zu einem Ziel führt. Darin unterscheiden sich ästhetische Praktiken von Wahrnehmungspraktiken, insofern in diesen das Wahrnehmen der Gewinnung von Informationen dient, wie beispielsweise beim Mikroskopieren zu Forschungszwecken oder beim Abschmecken der Herstellung eines kulinarischen Gerichts. In der ästhetischen Praxis ist das Wahrnehmen selbst Ziel, es ist Selbstzweck, entweder, indem innerhalb der Praktik ästhetisch wahrgenommen wird, wie beim Museumsbesuch, oder aber die Praktik Ereignisse verfertigt, »die dem ästhetischen Wahrnehmen dienen sollen.«[44] Damit es sich jedoch um eine Praktik handelt, muss es sich um mehr handeln als den kurzen unterbrechenden Moment, in dem die eigene Wahrnehmung in den Vordergrund tritt (wie beim Wahrnehmen eines unangenehmen Geruchs), es muss eine Praktik sein. Zugleich erlaubt es das Kriterium des eigenzwecklichen Wahrnehmens, die ästhetischen Praktiken weiter zu fassen als genuin künstlerische Praktiken. Denn die Selbstreferenzialität bedeutet für Reckwitz in ihrer Innenschau, weniger ein Handeln als ein Erleben, weniger eine Weltbearbeitung als Weltverarbeitung. Nach Reckwitz kann daher

> »[d]er Besuch des Fußballstadions […] als ästhetische Praktik ebenso verstanden werden wie touristische Reisen, das Streifen durch die Shopping Mall wie das Arbeiten an einer Werbekampagne, einem Meisterstück oder einem gastronomischen Erlebnis, die sexuelle Erotik fällt in diesen Bereich so wie die *quality time* von Paaren und Familien, das Volksfest einer Dorfgemeinschaft oder das Treffen von *Furries*.«[45]

Dennoch bedeutet die weltverarbeitende Erlebnisqualität ästhetischer Praktiken für Reckwitz nicht, dass Handeln in ihnen nicht stattfindet oder ein zu vernachlässigender Rahmen wäre. Handeln nimmt in

44 Reckwitz 2016, 226.

45 Ebd., 226.

ästhetischen Praktiken, so Reckwitz' zweite Charakterisierung, jedoch die Form kreativer Gestaltung an. Es ist entweder *Poiesis* oder Performance. Klassischerweise verstehen wir darunter Kunst und Theater, zugleich lässt sich eine Ausweitung kreativen Schaffens und Handelns in den unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen beobachten. Als drittes Charakteristikum gibt Reckwitz die Affiziertheit durch ästhetische Praktiken an. Auch wenn alle Praktiken mit Affekten verbunden sind, zeichnen sich ästhetische Praktiken durch ihre besondere affektive Struktur (Reckwitz spricht auch von einer libidinösen Struktur) aus, die auf eine affektive Intensivierung zielt und den Affekten Eigenwert zugesteht. Die Diskussion des ästhetischen Urteils bei Kant hat das Gefühl des Schönen und die damit einhergehende Lust als jene besondere, positive Gestimmtheit ausgewiesen, die den Ästhetikdiskurs nach ihm paradigmatisch geprägt hat. Doch nicht zuletzt das dem Schönen komplementäre Gefühl des Erhabenen mit seiner spezifischen Unlust und Schauer sowie eine Diskussion um eine Ästhetik des Ekels deuten das theoretische Ringen und die Bandbreite des besonderen Affektbezugs ästhetischer Praktiken an. Wenn Wahrnehmen in ästhetischen Praktiken viertens nicht der Informationsgewinnung dient, so gewinnen die Zeichen, Ereignisse und Dinge, die in ihnen produziert werden, eine andere Bedeutung: Sie werden zum Gegenstand von Interpretation, zum Ort von Offenheit, Mehrdeutigkeit und dem Entstehen neuer, eigener Welten. Damit verbindet sich in einer letzten, fünften Hinsicht eine experimentelle, grenzüberschreitende Dimension, die Reckwitz mit dem ästhetischen Topos des Spiels zu fassen versucht. Durch den Wegfall eines rationalen oder instrumentellen Zwecks öffnen sich die Praktiken für Experimente, Grenzüberschreitungen, Intensivierungen, Modulierungen etc. Ästhetische Praktiken bergen somit das Potenzial für »eine kritisch-selbstreflexive Öffnung für andere Weisen der Weltwahrnehmung, eine Öffnung, die der ästhetischen Praxis einen politischen Charakter verleihen kann.«[46] Gegen diese grenzenlose Öffnung steht allerdings ihr Praxischarakter, so dass sie einerseits als Praktiken reguliert sind und doch zugleich immer über sich hinausstreben. Mit ästhe-

46 Ebd., 229.

tischen Praktiken hätte man demnach eine Teilmenge von Praktiken, die eine »systematische Offenheit für Experimente mit Wahrnehmungen, Interpretationen und Affekten entwickeln.«[47] Gleichwohl lassen sich nach Reckwitz ästhetische und nichtästhetische Praktiken nicht gegenüberstellen, eher gibt es ein spektrales Kontinuum oder Mischtypen (z.B. ästhetisch imprägnierte Praktiken).

5.2 Politisches Handeln als ästhetische Praxis

Wenn sich mit Reckwitz ästhetische Praktiken nicht nur auf den Bereich der Kunst beschränken, sondern aufgrund ihrer Charakteristika viel weiter verstanden werden können, so kann man auch für den Bereich des Politischen bzw. der Politik die Frage stellen, inwiefern ästhetische Praktiken im Feld der politischen Praktiken auftreten, wie sie verfasst sind und welche Funktion sie haben?

Damit würde im Anschluss an Rancière zweierlei zum Tragen kommen. Zum einen ginge es um die Anerkennung und den Stellenwert einer Sinnlichkeit der Politik. Denn nicht zuletzt in der Konzentration auf kommunikative Prozesse und abstrakte Werte scheint mir die Frage nach der Materialität der Politik, nach der Verankerung der Politik in unserer materiellen Welt – und in unseren Körpern einschließlich unserer Sinne – zu kurz zu kommen.[48] Zum anderen ginge es um die Frage, welche politische Funktion bzw. welches politische, emanzipative Potenzial im Sinnlichen bzw. in der Materialität liegt? Und dies politische Potenzial würde sich im Anschluss an Reckwitz auch über die Unterscheidung von Wahrnehmungs- und ästhetischen Praktiken

---

47 Ebd., 229.

48 Gerade die Corona-Pandemie kann in dieser Hinsicht ein anschauliches Beispiel sein, wenn aufgrund des Pandemieschutzes politisch massiv in die Sinnlichkeit sozialer Praktiken eingegriffen wird. Unter der Handlungsmaxime des ›Social distancing‹ verbergen sich dann Praktiken mit einem anderen Maß von Nähe, von erlaubter und unerlaubter Berührung, welche unsere verinnerlichten Sinneswahrnehmungen von Enge, Miteinandersein, von Sauberkeit, Hygiene, Gefahr etc. (ver)stören.

einholen lassen. Während wir heute routiniert die Bilder von Staatsbesuchen, von Demonstrationen oder von Wahlen entziffern, während wir die Narrative von »Wir sind das Volk« über »Wir schaffen das« bis zu »America first« verstehen, so interessiere ich mich für jene Momente, als die Wahrnehmung dieser ästhetischen Produkte noch nicht Konvention, noch nicht Teil einer Aufteilung des Sinnlichen waren, sondern ästhetische Wahrnehmung, Produkt einer ästhetischen Praktik und damit jenseits einer Informationsvermittlung, möglicherweise Ursprung politischer Bewegung war. Im Folgenden werde ich daher versuchen, im Anschluss an Rancière, Kant und Reckwitz die Umrisse einer ästhetisch-politischen Praktik der Politik zu entwickeln. Dabei möchte ich drei Aspekte herausarbeiten, die mir notwendig erscheinen, um von einer sowohl ästhetischen wie politischen Praxis zu sprechen: ihre Reflexivität, ihre materielle Einschreibung sowie ihre komplementäre Dynamik zwischen Akteur und Zuschauer.

Die Reflexivität ästhetisch-politischer Praktiken

Reckwitz nennt als erstes und zentrales Charakteristikum ästhetischer Praktiken ihre Selbstreferenzialität, insofern ästhetische Praktiken der Hervorbringung einer bestimmten, nämlich ästhetischen Wahrnehmung dienen. Das Wahrnehmen selbst sei ihr Ziel und Zweck. Dieses Ziel gilt auch für politisch-ästhetische Praktiken. Wie das Beispiel von Rosa Parks zeigt, geht es ja nicht um die Praxis des Busfahrens, sondern die Praxis des Busfahrens tritt gewissermaßen in den Hintergrund, um die Wahrnehmung der eigenen, immer schon politisch (auf-)geteilten Wahrnehmung hervortreten zu lassen. In der Mimesis des ›als-ob‹ geht es also weniger um die Ausübung der gleichen Rechte oder der gleichen Praxis als um das transparent werden des Tuns hin auf die Wahrnehmung und damit um die Einführung eines Abstandes zur eingespielten Wahrnehmungspraxis. Die ästhetische Praxis lässt ihren Inhalt vergessen, sodass die Art ihrer Wahrnehmung zum Zweck der Praxis werden kann. Daher kann nach Rancière Politik überall auftreten und muss zugleich niemals auftreten.

Für den Bereich der Politik steigert sich die Selbstreferenzialität ästhetischer Praxis so zum Punkt der Selbstreflexivität, in dem Sinne, dass es nicht nur um das Erleben der eigenen Wahrnehmung geht, sondern auch um eine Sperrung des habituellen Praxiswahrnehmens, um eine Interruption, die dann in einen Reflexionsprozess münden kann. Ich möchte hier an meine einführenden Beschreibungen zur europäischen Flüchtlingskrise erinnern. Nun war es so, dass einige Bilder, wie das des ertrunkenen Jungen Alan Kurdi in unserer Nachrichtenpraxis nicht einfach auf ihren Informationsgehalt hin konsumiert wurden. Vielmehr sperrte sich etwas in der instrumentellen Wahrnehmung dieses Fotos, es fügte sich auf mehreren Ebenen nicht in unsere gängige Aufteilung des Sinnlichen ein. So sind wir es – jenseits von Kriegsschauplätzen – nicht gewohnt unsere Toten nach unten schauen zu lassen. Ebenso passt die Leblosigkeit des Kindes weder zum Ort des Strandes noch zum Zukunftsversprechen, das jedes Kind darstellt. Und auch das Motiv des Anschwemmens ist in unserem Bildgedächtnis eher mit dem Anschwemmen von leblosen Tieren, von Müll, Plastik oder Öl verbunden. Und diese widerstehenden Momente in unserer gewohnten Wahrnehmungspraxis führen nun dazu, dass ein reflexives – in Reckwitz und Rancières Vokabular welteröffnendes – Moment entsteht, indem das Foto des toten Jungen zu einer visuellen Metapher im Sinne von Rancières Syllogismus wird. Denn das Bild lässt das partikulare Schicksal ebenso sehen, wie das Versagen, einer rechtlichen und moralischen Schutzbedürftigkeit von Kindern und Flüchtlingen nachzukommen. Wollen wir solche Bilder sehen?[49] Diese Frage scheint uns das Foto zu stellen und sie hat zu zweierlei Reaktionen geführt: Zum einen schloss sich an das Erscheinen des Bildes eine medienethische Diskussion über die Angemessenheit der Veröffentlichung an. Zum an-

49 Auf das Erscheinen des Bildes erfolgte auch eine medienethische Reflexion darüber, welche Bilder verbreitet werden dürfen. Unter anderem hat die *Bild*-Zeitung in ihrer Printzeitung vom 8.9.2015 keine Bilder abgedruckt und auch auf ihrer Website waren zeitweise keine Bilder zu sehen. Vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Alan_Kurdi (aufgerufen am 29.04.2022)

deren ist das Foto ein Mosaikstein in den politischen Ereignissen im Herbst 2015, in denen die Flüchtlingspolitik neu geordnet wurde.[50]

Das besondere politische Potenzial einer ästhetisch-politischen Praxis läge demnach in dieser Rückwendung der Wahrnehmung auf sich selbst. Rancière entfaltet diese Reflexivität auf der einen Seite als die Einführung eines Abstands zwischen einer Logik der Polizei und einer Logik der Gleichheit, sodass es zu einer Aktualisierung demokratischer Grundlosigkeit kommt. Die ästhetisch unterbrechende Dimension dieses Prozesses beschreibt er in seinem Konzept der Subjektivierung in den Dimensionen von Spaltung, Verdopplung, Versinnlichung und Derealisierung. Ästhetisch aktualisiert sich mit Rancière die Möglichkeit von Politik. Auf der anderen Seite habe ich Kants ästhetisches Urteil als ein reflexives Urteil gelesen, in dem in der Begegnung mit dem singulären Objekt die menschliche Erkenntnisfähigkeit im Allgemeinen zu Tage tritt, und zwar in ihrer doppelten Form: als ein Bewusstwerden der begrenzten menschlichen Erkenntnisfähigkeit, die, wie Rado Riha herausgearbeitet hat, um ein Moment der Negativität und des Unverfügbaren kreist, und als ein Bewusstwerden, dass der Mensch trotzdem allem vermögend ist, dass er ein Urteil fällen kann, durch das er sich vermögend, als in diese Welt passend erfährt. Ästhetisch erfährt sich der Mensch ebenso vermögend, wie unbestimmt – und damit politisch handlungsfähig. Die politisch-ästhetische Praxis kann also der Ort der Rückgewinnung von Handlungsfähigkeit und des Aufzeigens von Alternativen verstanden werden.

Mit dem Verweis auf die Reflexivität lege ich zunächst das Augenmerk auf die Rezeption der Praxis. Rosa Parks Handlung, ihren Platz im Bus nicht für einen weißen Fahrgast zu räumen, kann man in erster

50 Die Beispiele von Rosa Parks und dem Foto Alan Kurdis lassen sich nach Reckwitz' Charakterisierung in ihrer kreativen Gestaltung unterscheiden. So stünde Rosa Parks Weigerung für eine Praktik der Performance (eine mimetische Praktik des ›als ob‹), wohingegen das Bild Alan Kurdis unter eine poietische Praktik der Fotografie fiele.

Linie mutig nennen, für sie persönlich war es bestimmt auch ein emanzipativer Akt, zugleich ist die Frage ihrer Motivation für das Entstehen einer politischen Subjektivierung oder einer politischen Bewegung irrelevant. So liegt es oftmals eben nicht in der Macht der Handelnden, ob ihre Intentionen und Handlungen politisch anschlussfähig sind oder eben nicht. Viele politisch intendierte, emanzipative Handlungen werden möglicherweise niemals bemerkt. Entscheidend für die Frage ihrer Politizität scheint neben der Art ihrer Rezeption ihr Verhältnis zu Materialität – wie hinterlassen Handlungen Einschreibungen, wie nutzen sie die Materialität des Vorhandenen.

Die Materialität ästhetisch-politischer Praktiken

Die spezifisch ästhetische Unterbrechung entfaltet Rancière noch einmal für die Objekte der Kunst des ästhetischen Regimes. Diese suspendieren die im repräsentativen Regime der Kunst geltende Verbindung zwischen einem Kunstschaffen, d.h. einer *Poiesis* bzw. Performance und einer eingespielten Rezeption, d.h. ihrer *Aisthesis.* In dieser Unterbrechung wirken die ästhetischen Objekte wie »Negationen als Objekte«[51], d.h. sie präsentieren sich als ein Sinnliches, das zugleich aus dem (aufgeteilten) Sinnlichen gefallen ist. So verstummen sie, gewinnen eine freie Erscheinung und ermöglichen dem Betrachter damit eine andere, seiner gesellschaftlichen Verortung widerstreitende Erfahrung und bergen zugleich das Versprechen einer anderen menschlichen Gemeinschaft. Die interpretative Stummheit der ästhetischen Objekte korreliert mit der stummen Geschwätzigkeit der Schrift, die Rancière im Gedanken der Literarizität zusammengefasst hat. Diese zielt darauf ab, dass sich das geschriebene Wort an alle Leser gleichermaßen wendet, sodass es nicht zwischen den Lesern unterscheidet und damit jedwede polizeiliche Aufteilung unterläuft. Damit lenkt die Schrift – und Rancière denkt hier an literarische Schriften – die Menschen von ihrer gesellschaftlichen Verortung ab und birgt ein politisches Potenzial.

51 Völker 2011a, 256.

An Rancières Konzept der Literarizität und seine Idee ästhetischer Objekte anschließend, möchte ich dafür plädieren, ästhetische Objekte auch für den politischen Bereich zu erkunden und damit nach einer materiellen Verankerung der Politik zu fragen. Die materielle Verankerung des Sozialen hatte die Praxistheorie nach zwei Seiten hin entfaltet: hin zur Frage der Körperlichkeit sowie der der Artefakte. Und während beispielsweise Judith Butler auf die machtvollen, politischen Auswirkungen auf unsere Körperlichkeit abhebt sowie im Umkehrschluss über die machtvollen Demonstrationen der Körper in der Politik,[52] scheinen mir die politischen Wirkungen der Artefakte, insbesondere der ästhetischen Artefakte, bisher wenig erforscht. Demzufolge schreiben sich politische Subjektivierungen nicht nur in unsere Körper ein, sondern sie hinterlassen materielle Spuren und Artefakte. Zwischen den Menschen und ihren Artefakte gäbe es also etwas, was Rancière mit einer »Gemeinschaft der Zeichen« bezeichnet:

> »Es handelt sich erstens um die Gemeinschaft zwischen den ›Zeichen‹ und ›uns‹: die Zeichen sind mit einer Präsenz und einer Familiarität ausgestattet, die mehr aus ihnen macht als nur Werkzeuge, über die wir verfügen oder Text, den wir entziffern können. Sie machen sie zu Bewohnern unserer Welt, zu Persönlichkeiten, die uns eine Welt schaffen. Zweitens handelt es sich um die Gemeinschaft, die in dem Konzept des Zeichens miteinbegriffen ist, so wie es hier verstanden wird. Denn in diesem Konzept werden visuelle und textuelle Elemente zusammen erfaßt, die untereinander verbunden sind. Es gibt Zeichen ›unter uns‹. Das besagt, daß die sichtbaren Formen sprechen und daß die Worte das Gewicht der sichtbaren Wirklichkeiten haben, daß Zeichen und Formen gegenseitig ihr Vermögen des sinnlichen Darstellens und des Bedeutens stimulieren.«[53]

Bilder, Worte, ästhetische Artefakte haben demzufolge nicht mehr den Status von Abbildungen, Repräsentationen oder Symbolen einer davon

52 Vgl. zuletzt Butler, Judith: *Anmerkung zu einer performativen Theorie der Versammlung*. Berlin 2016.

53 Rancière 2009, 45f.

unterschiedenen Wirklichkeit, sondern sie haben selber »das Gewicht der sichtbaren Wirklichkeit« und können auch als Akteure verstanden werden.

Betrachtet man mit dieser Idee der Gemeinschaft der Zeichen eine Reihe von Fotos politischer Proteste, lässt sich deren gegenseitige Stimulierung veranschaulichen: Während der regierungskritischen Proteste 2013 in der Türkei verharrt am 17. Juni ein junger Mann, Erdem Gündüz, einsam auf dem für Demonstrationen gesperrten Taksim-Platz in Istanbul.[54] Über mehrere Stunden hinweg bleibt er, einen Rucksack zu seinen Füßen, stumm und regungslos in der fixierenden Betrachtung des Porträts von Mustafa Kemal Atatürk auf dem gegenüberliegenden Kulturzentrum stehen. Schnell wird sein Innehalten als stummer Protest identifiziert und von Umstehenden kopiert; noch schneller wird er von den sozialen Medien unter dem Hashtag #duranadam aufgegriffen, verbreitet und nachgeahmt. Der *Duran Adam* (türkisch für stehender Mann) wird zum Begriff eines friedlichen, individuellen Widerstandes. Natürlich kann man hier über die politische Wirkung des Erscheinens des Körpers in der Öffentlichkeit nachdenken,[55] mich interessiert in diesem Zusammenhang aber die Zirkulation und Aneignung der Protestform, und seine Speicherung in den medialen Artefakten. Denn dieser stumme, singuläre Protest wäre wahrscheinlich weniger schnell gelesen worden, wenn er nicht an jene Bilder des sogenannten *Tank Man* erinnern würde, einen unbekannten Zivilisten, der sich am 4. Juni 1989 auf dem Platz des Himmlischen Friedens mit zwei weißen Plastiktüten in den Händen den anrollenden Panzern entgegenstellte und diese zum Anhalten zwang.[56] Diese Form des zivilen Protests, eine »David gegen Goliath«-Situation fand am 09.07.2016 wiederum eine Re-Appropriation als sich die junge Afroamerikanerin Ieisha Evans im Rahmen der »Black

---

54 https://www.spiegel.de/politik/ausland/stiller-protest-in-istanbul-duran-adam-wird-held-des-widerstands-a-906374.html (Stand: 29.04.2022)

55 Vgl. Butler 2016.

56 https://de.wikipedia.org/wiki/Tank_Man (Stand 29.04.2022)

Lives Matter«-Proteste in einem flatternden Sommerkleid stumm den schwer gepanzerten Polizisten in den Weg stellte.[57]

Diese Bilder und fotografischen Dokumentationen der Proteste mögen für sich genommen nicht zu einer politischen Subjektivierung, zu einem neuen politischen Subjekt oder dem Entstehen von Politik geführt haben. Doch sie sind ein Beispiel dafür, wie jene Zeichen untereinander kommunizieren und ein Bedeutungsnetz herstellen. Darüber hinaus speichern sie jeweils ein politisches Moment, ein Moment der Emanzipation, und stellen im Rancière'schen Sinn eine minimale Einschreibungen der Gleichheit bzw. ein sinnliches Mikro-Ereignis dar, denn »[e]ine Form der Subjektivierung konstituiert sich über eine Vielheit von sinnlichen Mikro-Ereignissen, die die Angleichung eines sinnlichen Körpers an einen symbolischen unterbrechen.«[58] Diese Mikroeinschreibungen fügen dem sinnlichen Gefüge eine minimale Verschiebung zu. Und im Sinne der Literarizität kommt ihnen eine politische Macht der Ablenkung und Offenheit zu, insofern politische Akteure sich die Bilder aneignen, ihre Handlungen imitieren und damit an diese Erfahrung anschließen. Dabei können die ästhetischen Artefakte global, heterotopisch und überzeitlich wirken. Insofern wäre es auch heute noch möglich an die emanzipativen Erfahrungen der Arbeiter im 19. Jahrhundert, denen Rancière so viel Aufmerksamkeit schenkt, durch die von ihnen geschaffenen ästhetischen Artefakte anzuknüpfen. Oder man denke etwa an die deutsche Energiewende 2011, deren Treiber die Bilder aus dem entfernten Japan waren. In einer global vernetzten Welt geschehen diese Zirkulationen und Aneignungen beschleunigt.

Aus dem Verhältnis von materieller Einschreibung und deren Wiederaneignung lässt sich eine politische Dynamik herstellen, die mehr wäre als jene reinen Umschlagbewegungen, die Rancières Kritiker in seinem Werk sehen. Denn mit jeder Mikroeinschreibung wächst die

---

57 https://www.jonathanbachmanphotography.com/portfolio/G00008Hnw6wn3faM (Stand: 13.05.2021)

58 Rancière, Jacques: Gespräch. In: Rancière, Jacques: *Ist Kunst widerständig?* Berlin 2008, S. 37-90, hier: S. 66.

kritische Menge an gleichheitlichen Erfahrungen, die zu einer politischen Subjektivierung führen können, aber auch das Archiv, das sich politisch Handelnde aneignen können.[59]

Zugleich lässt sich das Verhältnis zwischen Materialität und Subjekt mit Kants Ästhetik noch ein Stück weiter ausdeuten. Denn so könnte man fragen, welche Art von politischem Subjekt konstituiert sich hier? In der dritten Kritik findet sich eine Subjektform, die sich so Rado Riha von der ersten Kritik unterscheidet.[60] Dort finden sich das transzendentale Ich des »Ich denke«, das aber ein leerer, bestimmungsloser Punkt ist, sowie ein empirisches Ich, das »bloß ein Objekt unter Objekten und kein Subjekt ist.«[61] In der *Kritik der Urteilskraft,* so könnte man sagen, konstituiert sich nun ein Subjekt, das weder rein transzendental, noch rein empirisch ist, sondern sich in eben jener beschriebenen Zwischenstellung zwischen Natur und Freiheit setzt. Entscheidend dabei ist, dass es sich mit Bezug auf ein Objekt konstituiert. Und dieses Objekt motiviert uns ein ästhetisches Urteil zu treffen, das mit dem Allgemeinheitsanspruch antritt, für niemanden, wenn nicht für alle zu gelten und damit die Idee eines *sensus communis* zu realisieren fordert und fördert. Damit will ich sagen, dass politische Subjektivierungen auf sinnliche Objekte bzw. auf eine Materialität angewiesen sind, anhand derer sie sich konstituieren.

Die Komplementarität politisch-ästhetischer Praktiken: Akteur und Zuschauer

Um das Entstehen einer politischen Subjektivierung bzw. einer politischen Dynamik zu verstehen und damit auch die Frage zu berühren, wie der Übergang von einer individuellen zu einer kollektiven Ebene

---

59 Vgl. Riha 1997, 170.

60 Vgl. Riha 2018. Riha entwickelt den Gedanken, dass erst das in der *Kritik der Urteilskraft* auftauchende dritte Subjekt und ein damit verbundenes drittes Objekt Kants kopernikanische Wende vollendet. Ich übernehme hier nicht Rihas Argumentation, sondern nur die Idee, dass in der dritten Kritik ein von den anderen Kritiken unterschiedenes Subjekt entsteht.

61 Riha 2018, 24.

möglich ist, möchte ich in einem letzten Gedanken auf die Figur des Zuschauers – die sowohl Kant als auch Rancière in ihre politischen bzw. emanzipativen Überlegungen einbeziehen – zu sprechen kommen.

Wie schon mehrfach betont, führt nicht jede einzelne, politische Handlung zu einer politischen Subjektivierung. Oftmals werden bestimmte Handlungen, Ereignisse oder Personen viel später entdeckt oder wiederentdeckt. Zugleich bilden ihre Einschreibungen immer die Materialität, auf die wir in politischem Handeln zurückgreifen können. Neben dem Akteur und der Materialität des Politischen ist daher noch einmal die Frage des Rezipierenden zu klären. Denn mit der Praxistheorie rückt nicht zuletzt die Rezeptionsseite von Handlungen noch einmal verstärkt in den Fokus. Denn nur, wenn in Handlungen Handlungsmuster erkennbar werden, entsteht eine Praktik. Damit wir von einer Praktik sprechen, muss also immer schon jemand mitgedacht werden, der diese Praktik als Praktik versteht, ihre Bedeutung entschlüsselt und angemessen reagiert.

Kants Ästhetik ist eine Rezeptionsästhetik, d.h. die ästhetische Erfahrung steht im Zentrum seines ästhetischen Denkens. Für Kant ist die entscheidende Person daher auch der mit Geschmack Urteilende und nicht der Künstler. Der Rezipient und nicht der Künstler bzw. das Genie urteilt über das Kunstwerk, dessen Bedeutung und dessen Wert. Ohne den ästhetisch Urteilenden würde der Künstler, so Kant, nur »originalen Unsinn«[62] produzieren:

> »Der Geschmack ist […] die Disziplin (oder Zucht) des Genies, beschneidet diesem sehr die Flügel und macht es gesittet oder geschliffen; zugleich aber gibt er diesem Leitung, worüber und bis wie weit es sich verbreiten soll, um zweckmäßig zu bleiben; und indem er Klarheit und Ordnung in die Gedankenfülle hineinbringt, macht er die Ideen haltbar, eines dauernden, zugleich auch allgemeinen Beifalls, der Nachfolge anderer und einer immer fortschreitenden Kultur fähig.«[63]

62 KU, 308.
63 KU, 319.

Die Frage des Sinnes und der Verständlichkeit lässt sich nach Kant zufolge nur aus der Perspektive des Urteilenden entscheiden. Und dieser Urteilende kehrt noch einmal in der Figur des Zuschauers in Kants Abhandlung *Der Streit der Fakultäten* als Beobachter der Französischen Revolution wieder. Auch hier ist es der Zuschauer, der über die Bedeutung der Ereignisse urteilt und damit ihren politischen Charakter feststellt, und dessen »Teilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasm grenzt«[64] zugleich »eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat«[65].

Mit anderen Worten, die Bedeutung eines politischen Ereignisses zeigt sich erst in der Beurteilung des Publikums, sodass man glauben könne, »die wirklich *geschichtsbildende Handlung* [läge] in der *Passivität* der Unbeteiligten […], in der bloß *gedanklichen Aneignung* des realen geschichtlichen Geschehens«[66]. Hannah Arendt stellt die Figur des Zuschauers daher in eine philosophische Tradition der distanzierten Kontemplation, die gegenüber dem Handelnden einen überlegenen Status einnimmt, weil nur der Unbeteiligte in der Lage ist den Sinn zu erkennen.[67] Gegen Arendt möchte ich jedoch einwenden, dass der Zuschauer eben gerade keine kontemplative, äußere und nachträgliche Haltung einnimmt, sondern vielmehr eine konstruktive und damit aktive Leistung durch seine Urteilstätigkeit einnimmt. Denn in der massenmedialen Gesellschaft kann der Zuschauer nicht mehr in gleicher Weise als distanzierte Person verstanden werden. So wird er durch die Massen- und sozialen Medien gezwungen, Handelnder und Beobachter zugleich zu sein. Gerade soziale Netzwerke weisen diese Doppelstruktur von Aktivität und Passivität auf, wenn beispielsweise Protestierende Bilder und Videos mit ihren Handys machen, diese der Welt zur Verfügung stellen und sich wiederum über die sozialen Plattformen informieren.

---

64 Kant, Immanuel: Der Streit der Fakultäten. In: Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.): *Kant's gesammelte Schriften. Band VII.* Berlin 1907, 1-115, hier: 85. (kurz: SdF)

65 Ebd., 88.

66 Riha 1993, 9.

67 Vgl. Arendt 2012, 82-92.

Mit Rancière wäre dies der Einsatzpunkt einer emanzipativen Praxis, in dem der Zuschauer, das was er wahrnimmt auswählt und mit seinen sonstigen Erfahrungen verknüpft, vergleicht und interpretiert.[68] D.h. im Zuschauer findet eine Überschneidung von Theorie und Praxis statt, oder auch von Passivität und Aktivität. Mit Rancières Zuschauer lässt sich also verstehen, wie sich durch die Tätigkeit des Verknüpfens und Vergleichens zwischen den beobachteten Handlungen ein sich immer weiter verstärkendes Netz von Bezügen herstellt und so die singuläre Handlung in einen größeren Kontext einordnet.

Doch während sich der Zuschauer bei Rancière in einen individuellen Emanzipationsprozess begibt, der sich für ihn auch nicht in einen kollektiven Emanzipationsprozess übersetzen lässt, ist die Handlung des kantischen Zuschauers im Wesentlichen eine öffentliche.

> »Denn die politische Handlung ist ohne das Urteil über sie gar keine politische Handlung, sondern das Treiben von Individuen oder Kollektiven. Die Politizität eines Ereignisses definiert sich jedoch genau dadurch, dass es sich nicht aus individuellen Handlungen zusammensetzt, sondern aus öffentlichen, an deren Beurteilung nicht nur der Akteur oder die Akteure beteiligt sind.«[69]

Mit anderen Worten, es ist der Zuschauer, der seine Denkungsart »öffentlich verrät«[70] und damit eine Öffnung des politischen Raumes durch sein Urteil herstellt. Eine politische Subjektivierung würde demnach in einem reziproken Verhältnis zwischen Akteur und Zuschauer entstehen, indem der Zuschauer durch sein Urteil, die Handlungen der Akteure aufnimmt, ihnen eine öffentlichen Raum gibt, der wiederum andere Akteure animieren kann, es den Akteuren und Urteilenden gleich zu tun. Zugleich setzt mit der Beurteilung durch den Zuschauer

---

68 Für eine ausführlichere Diskussion von Rancières Zuschauerbegriff siehe das Kapitel *Das ästhetische Regime der Kunst und die Politik der Ästhetik* in dieser Arbeit.

69 Mohrmann, Judith: *Affekt und Revolution. Politisches Handeln nach Arendt und Kant.* Frankfurt a.M./New York 2015, 172.

70 SdF, 85.

ein Prozess der Sinngebung und -stiftung ein, der auch dazu führt, dass jene nicht-begrifflichen oder noch nicht begriffenen, ästhetischen Praktiken in einen politischen Prozess übergehen, in dem ihre Bedeutung festgelegt wird und damit auch eine Aufteilung des Sinnlichen produziert.

Ästhetisch-politische Praktiken können so im politischen Prozess Zäsuren herbeizuführen, d.h. Momente in denen die politische Gemeinschaft in einem reflexiven Prozess auf ihre Grundlagen zurückgeworfen wird und dabei neuen Handlungsspielraum gewinnt. Und diese Grundlagen sind mit Rancières radikaldemokratischem Politikverständnis auch als sinnliche Grundlagen zu verstehen. Ein politisches Verständnis, dass sich auf die verstandesmäßige Seite der Vernunft kapriziert, würde eine wesentliche Dimension bzw. Ressource der Politik verspielen. Eine ästhetisch-politische Praxis ersetzt damit niemals den politischen Diskurs und die argumentative Auseinandersetzung, zugleich liefert sie diesem das sinnliche Material, damit sich diese konstituieren können. Die Rolle der Ästhetik im politischen Prozess wäre dann auch weniger die nachträgliche Produktion von Bildern und Symbolen, sondern eher der Anfang und die Eröffnung eines politischen Feldes, einer politischen Themensetzung – einer politischen Subjektivierung.

Siglen

Häufig zitierte Werke von

Immanuel Kant

- **Prolegomena**: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. In: Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.): *Kant's gesammelte Schriften. Band IV.* Berlin 1903, 253-383.
- **SdF**: Der Streit der Fakultäten. In: Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.): *Kant's gesammelte Schriften. Band VII*. Berlin 1907, 1-115.
- **KrV**: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg 1998.
- **KdV**: *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg 2003.
- **KU**: *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg 2009.

Jacques Rancière

- **DU**: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt a.M. 2002.
- **ABP**: *Aux bords du politique*. Paris 2004.
- **UÄ**: *Das Unbehagen in der Ästhetik*. Wien 2007,
- **ADS**: *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*. Berlin 2008.
- **KW**: *Ist Kunst widerständig?* Berlin 2008.

- **ZTP**: *Zehn Thesen zur Politik*. Zürich 2008.
- **EZ**: *Der emanzipierte Zuschauer*. Wien 2009.
- **HD**: *Der Hass der Demokratie*. Berlin 2012[2].
- **WG**: *Die Wörter der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens*. Berlin 2015.

Literaturverzeichnis

Agamben, Giorgio/Badiou, Alain/Bensaïd, Daniel u.a.: *Demokratie? Eine Debatte*. Berlin 2012.

Arendt, Hannah: *Das Urteilen*. München 2012.

Arnold, Markus/Dressel, Gert/Viehöver, Willy (Hg.): *Erzählungen im Öffentlichen. Über die Wirkung narrativer Diskurse*. Wiesbaden 2012.

Bacin, Stefano/Ferrarin, Alfredo/La Rocca, Claudio et al. (Hg.): *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*. Berlin 2013.

Badiou, Alain: *Über Metapolitik*. Zürich 2003.

Badiou, Alain: Das demokratische Wahrzeichen. In: Agamben, Giorgio/Badiou, Alain/Bensaïd, Daniel u.a.: *Demokratie? Eine Debatte*. Berlin 2012, 13-22.

Bajohr, Hannes: *Dimensionen der Öffentlichkeit. Politik und Erkenntnis bei Hannah Arendt.* Berlin 2011.

Balke, Friedrich/Maye, Harun/Scholz, Leander (Hg.): *Ästhetische Regime um 1800*. München 2009.

Balke, Friedrich: Die große Hymne an die kleinen Dinge. Jacques Rancière und die Aporien des ästhetischen Regimes. In: Balke/Maye/Scholz 2009, 9-36.

Barck, Karlheinz/Heininger, Jörg/Kliche, Dieter: Ästhetik/ästhetisch. In: Barck, Karlheinz et al. (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Band 1.* Stuttgart 2000, 308-399.

Bartuschat, Wolfgang: *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt a.M. 1972.

Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hg.): *Das Politische und die Politik*. Berlin 2010.

Bedorf, Thomas: Das Politische und die Politik. Konturen einer Differenz. In: Dies. 2010, 13-37.

Benjamin, Walter: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Frankfurt a.M. 1963.

Biemel, Walter: *Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst*. Köln 1959.

Bojanowski, Jochen: Kant über das Prinzip der Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie (Einleitung I-V). In: Höffe 2018, 21-36.

Böttger, Felix: *Postliberalismus. Zur Liberalismuskritik der politischen Philosophie der Gegenwart*. Frankfurt a.M. 2014.

Brandt, Reinhard: *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg 2007.

Breckman, Warren: *Adventures of the Symbolic. Post-Marxism and Radical Democracy*. New York 2013.

Breckman, Warren: Zwei Ordnungen des Symbolischen. Radikale Demokratie zwischen Romantik und Strukturalismus. In: Diehl, Paula/Steilen, Felix (Hg.): *Politische Repräsentation und das Symbolische. Historische, politische und soziologische Perspektiven*. Wiesbaden 2016, 51-64.

Bröckling, Ulrich/Feustel, Robert: Einleitung. Das Politische denken. In: Dies. (Hg.): *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*. Bielefeld 2010, 7-18.

Brumlik, Micha: *Gemeinsinn und Urteilskraft*. Frankfurt a.M. 1977.

Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter.* Frankfurt a.M. 1991.

Butler, Judith: *Anmerkung zu einer performativen Theorie der Versammlung*. Berlin 2016.

Cassirer, Ernst: Subjektive Allgemeinheit. In: Kulenkampff, Jens (Hg.): *Materialien zu Kants ›Kritik der Urteilskraft‹.* Frankfurt a.M. 1974, 288-294.

Castoriadis, Cornelius: *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Frankfurt a.M.[2] 1997.

Celikates, Robin: Ziviler Ungehorsam und radikale Demokratie. Konstituierende vs. konstituierte Macht. In: Bedorf/Röttgers 2010, 274-300. (Celikates 2010a)

Celikates, Robin: Habermas – Sprache, Verständigung und sprachliche Gewalt. In: Kuch, Hannes/Herrmann, Steffen K. (Hg.): *Philosophien sprachlicher Gewalt*. Velbrück 2010, 272-285. (Celikates 2010b)

Chevrier, Marc/Couture, Yves/Vibert, Stéphane (Hg.): *Démocratie et Modernité. La pensée politique française contemporaine*. Rennes 2015.

Cingolani, Patrick: Modernité, Démocratie, Hérésie. In: *Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères* 53 (1997) 601/602, 446-460.

Cohen, Hermann: *Kants Begründung der Aesthetik*. Berlin 1889.

Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska et al. (Hg.): *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*. Berlin 2019.

Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska/Nonhoff, Martin: Demokratie. In: Comtesse/Flügel-Martinsen/Martinsen 2019, 457-483.

Comtesse, Dagmar: Freiheit und Gleichheit. In: Comtesse/Flügel-Martinsen/Martinsen 2019, 523-533.

Clarke, Jackie: Rancière, Politics and the Social Question, In: Davis, Oliver (Hg.): *Rancière Now. Current Perspectives on Jacques Rancière*. Cambridge/Malden 2013, 13-27.

Clasen, Theresa: *Radikale Demokratie und Gemeinschaft. Wie Konflikt verbinden kann*. Frankfurt a.M./New York 2019.

Dabag, Mihran/Kapust, Antje/Waldenfels, Bernhard (Hg.): *Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen*. München 2000.

David-Ménard, Monique: *La folie dans las raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*. Paris 1990.

Davis, Oliver: *Jacques Rancière. Eine Einführung*. Wien 2014.

Deleuze, Gilles: *Kants kritische Philosophie. Die Lehre von den Vermögen*. Berlin 1990.

Deranty, Jean-Philippe: Rancière and Contemporary Political Ontology. In: *Theory & Event* 6 (2003) 4, k. A.

Deranty, Jean-Philippe (Hg.): *Jacques Rancière. Key Concepts*. Durham 2010.

Derrida, Jacques: Tympanon. In: Ders.: *Randgänge der Philosophie.* Wien 1988, 13-27.

Derrida, Jacques: Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus. In: Mouffe 1999, 171-195.

De Vos, Ludovicus: Die Beweisstruktur der Kritik der Urteilskraft. In: Parret, Herman (Hg.): *Kants Ästhetik/Kant's Aesthetics/L'ésthetique de Kant*. Berlin 1998, 136-157.

Diers, Michael: *Schlagbilder. Zur politischen Ikonographie der Gegenwar*t, Frankfurt 1997.

Dörner, Andreas: *Politainment. Politik in der medialen Erlebnisgesellschaft*. Frankfurt a.M. 2001.

Doll, Martin/Kohns, Oliver: Außer-sich-sein: Die imaginäre Dimension der Politik. Einleitung. In: Dies. (Hg.): *Die imaginäre Dimension der Politik. Texte zur politischen Ästhetik 1.* München 2014, 7-18.

Eisler, Rudolf: Sinnlichkeit. In: Ders.: *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Immanuel Kant (1930).* https://www.textlog.de/32627.html (Stand 29.04.2022).

Ensslin, Felix (Hg.): *Spieltrieb. Was bringt die Klassik auf die Bühne? Schillers Ästhetik heute*. Berlin 2006.

Ensslin, Felix: Spieltrieb – Eine kurze Einführung. In: Ders. 2006, 8-12.

Esser, Andrea (Hg.): *Autonomie der Kunst? Zur Aktualität von Kants Ästhetik*. Berlin 1995.

Felten, Gundula: *Die Funktion des* sensus communis *in Kants Theorie des ästhetischen Urteils*. München 2004.

Fischbach, Franck: Le déni du social. Deux exemples contemporains: Abensour et Rancière. In: Dufour, Eric/Fischbach, Franck (Hg.): *Histoires et définitions de la philosophie sociale.* Grenoble 2013, 29-46.

Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hg.): *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*. Darmstadt 2004.

Flügel, Oliver: Démocratie à venir. Jacques Derrida. In: Flügel/Heil/Hetzel 2004, 19-42.

Flügel-Martinsen, Oliver: *Befragungen des Politischen. Subjektkonstruktion – Gesellschaftsordnung – Radikale Demokratie*. Wiesbaden 2017.

Flügel-Martinsen, Oliver: *Radikale Demokratietheorien zur Einführung.* Hamburg 2020.

Forst, Rainer: *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt a.M. 1994.

Forst, Rainer: Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit. Rawls' politischer Liberalismus und Habermas' Diskurstheorie in der Diskussion, In: Brunkhorst, Hauke/Niesen, Peter (Hg.): *Das Recht der Republik.* Frankfurt a.M. 1999, 105-168.

Forst, Rainer: *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit.* Frankfurt a.M. 2007.

Forst, Rainer: *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*. Berlin 2015.

Foucault, Michel: *Geschichte der Gouvernementalität 1. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*. Frankfurt a.M. 2004.

Früchtl, Josef: Auf ein Neues: Ästhetik und Politik. Und dazwischen das Spiel. Angestoßen durch Jacques Rancière. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55 (2007) 2, 209-219.

Früchtl, Josef: Von der Mitteilbarkeit des Nichtmitteilbaren. Ein redigierter Kant. In: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): *Ästhetische Reflexion und kommunikative Vernunft*. Bad Homburg 1993, 54-75.

Gauny, Gabriel: *Le philosophe plébéien. Textes présenté et rassemblé par Jacques Rancière.* Paris 1983.

Gertenbach, Lars: Cornelius Castoriadis. Gesellschaftliche Praxis und radikale Imagination. In: Moebius/Quadflieg 2011, 277-289.

Geuss, Raymond: *Kritik der politischen Philosophie.* Hamburg 2011.

Ginsborg, Hannah: *The Role of Taste in Kant's Theory of Cognition*. New York/London 1990.

Ginsborg, Hannah: Interesseloses Wohlgefallen und Allgemeinheit ohne Begriffe (§§ 1-9). In: Höffe 2018, 55-72.

Gosepath, Stephan: Politische Philosophie. In: Ders./Hinsch, Wilfried/Rössler, Beate (Hg.): *Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie.* Berlin/New York 2010.

Guénoun, Solange/Kavanagh, James H./Roxanne Lapidus: Jacques Rancière. Literature, Politics, Aesthetics. Approaches to Democratic Disagreement. In: *SubStance* 29 (2000) 2, 3-24.

Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a.M. 1983.

Habermas, Jürgen: Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu? In: Ders.: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a.M. 1991, 9-30.

Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a.M. 1992.

Habermas, Jürgen: Drei normative Modelle der Demokratie. In: Ders.: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie.* Frankfurt a.M. 1999, 277-292.

Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung.* Frankfurt a.M.[9] 2014.

Habermas, Jürgen: Interview. Kommunikative Vernunft. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 64 (2016) 5, 806-827.

Hallward, Peter: Staging Equality. Rancière's Theatrocracy and the Limits of Anarchic Equality. In: Rockhill, Gabriel/Watts, Philip (Hg.): *Jacques Rancière. History, Politics, Aesthetics*. Durham/London 2009, 140-157.

Hamm, Christian: Freies Spiel der Erkenntniskräfte und ästhetische Ideen. In: Bacin/Ferrarin/La Roccaet et al. 2013. 85-95.

Hebekus, Uwe/Völker, Jan: *Neue Philosophien des Politischen zur Einführung*. Hamburg 2012.

Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas: Die unendliche Aufgabe – Perspektiven und Grenzen radikaler Demokratie. In: Dies. (Hg.): *Unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie*. Bielefeld 2006, 7-23

Hetzel: Demokratie ohne Grund. Ernesto Laclaus Transformation der Politischen Theorie. In: Flügel/Heil/Hetzel 2004, 185-210.

Hirsch, Michael/Voigt, Rüdiger (Hg.): *Der Staat in der Postdemokratie. Staat, Politik, Demokratie und Recht im neueren französischen Denken*. Stuttgart 2009.

Hirsch, Michael/Voigt, Rüdiger: Der Staat in der Postdemokratie. Politik, Recht und Polizei im neueren französischen Denken. In: Dies. 2009, 11-15.

Hirsch, Michael: Libertäre Demokratie im neoliberalen Staat. Die Begriffe Staat, Politik, Demokratie und Recht im Poststrukturalismus und Postmarxismus der Gegenwart. In: Ders./Voigt 2009, 191-226.

Hirsch, Michael: Der symbolische Primat des Politischen und seine Kritik. In: Bedorf/Röttgers 2010, 335-363.

Höffe, Ottfried: *Königliche Völker. Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie.* Frankfurt a.M. 2001.

Höffe, Ottfried: Kants universaler Kosmopolitismus. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55 (2007) 2, 179-191.

Höffe, Otfried (Hg.): *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*. Berlin[2] 2018.

Höffe, Otfried: Einführung in Kants Kritik der Urteilskraft. In: Ders. 2018, 1-20. (kurz: Höffe 2018a)

Höffe, Otfried: Der Mensch als Endzweck. (§§ 82-84). In: Ders. 2018, 273-290. (kurz: Höffe 2018b)

Honneth, Axel: *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen der Gesellschaft*. Frankfurt/New York 1993.

Honneth, Axel: Remarks on the Philosophical Approach of Jacques Rancière. In: Genel, Katja/Deranty, Jean-Phillipe (Hg.): *Recognition or Disagreement. A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity*. New York 2016, 96-106.

Horkheimer, Max: Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie (1925). In: Ders.: *Gesammelte Schriften. Band 2: Philosophische Frühschriften 1922-1932*. Frankfurt a.M. 1987, 73-146.

Horn, Christoph: *Nichtideale Normativität. Ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie.* Berlin 2014.

Hutter, Axel: *Das Interesse der Vernunft. Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken.* Hamburg 2003.

Ingram, James: The Politics of Claude Lefort's Political. Between Liberalism and Radical Democracy. In: *Thesis Eleven* 87 (2006) 1, 33-50.

Jaeggi, Rahel: *Kritik von Lebensformen*. Berlin 2014.

Kant, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. In: Preußische Akade-

mie der Wissenschaften (Hg.): *Kant's gesammelte Schriften. Band IV.* Berlin 1903, 253-383. (kurz: Prolegomena)

Kant, Immanuel: Die Metaphysik der Sitten. In: Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.): *Kant's gesammelte Schriften. Band VI*. Berlin 1907, 203-493.

Kant, Immanuel: Der Streit der Fakultäten. In: Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.): *Kant's gesammelte Schriften. Band VII*. Berlin 1907, 1-115. (kurz: SdF)

Kant, Immanuel: Zum ewigen Frieden. In: Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.): *Kant's gesammelte Schriften. Band VIII.* Berlin 1912, 341-386.

Kant, Immanuel: Handschriftlicher Nachlaß. Logik. In: Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.): *Kant's gesammelte Schriften*. Band XVI. Berlin 1914.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg 1998. (kurz: KrV)

Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg 2003. (kurz: KpV)

Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg 2009. (kurz: KU)

Kant, Immanuel: Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft. In: Ders. 2009, 485-555.

Kastner, Jens: *Der Streit um den ästhetischen Blick. Kunst und Politik zwischen Pierre Bourdieu und Jacques Rancière.* Wien 2012.

Keienburg, Johannes: *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft.* Berlin/New York 2011.

Kersting Wolfgang: *Politik und Recht. Abhandlungen zur politischen Philosophie der Gegenwart und zur neuzeitlichen Rechtsphilosophie.* Weilerswist 2000.

Kersting, Wolfgang: *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie.* Paderborn[3] 2007.

Kertscher, Jens: Das ›Unvernehmen‹ als Figur der Anerkennung? In: Hetzel, Andreas/Quadflieg, Dirk/Salaverría, Heidi (Hg.): *Alterität und Anerkennung*. Baden-Baden 2011, 55-62.

Klaas, Tobias Nikolaus: Die Geburt der *Polis* aus dem Geist des Krieges. In: Dabag/Kapust/Waldenfels 2000, 113-129.

Klammer, Markus: Jacques Rancière und die Universalität der Gleichheit. In: Robnik/Hübel/Mattl 2010, 195-211.

Kleesattel, Ines: Kunst und Kritik. Das Problem in Rancières politischer Kunsttheorie und eine Erinnerung an Adorno. In: Emmerling, Leonard/Kleesattel, Ines/Bartmann, Christoph et al. (Hg.): *Politik der Kunst. Über Möglichkeiten das Ästhetische politisch zu denken*. Bielefeld 2016, 175-189.

Klemme, Heiner: Einleitung. In: Kant 2009, XVII-CI.

Kneller, Jane: Aesthetic Reflection and Community. In: Payne/Thorpe 2011, 260-283.

Kohler, Georg: *Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Auslegung von Kants »Kritik der ästhetischen Urteilskraft«*. Berlin 1980.

Kohler, Georg: Gemeinsinn oder: Über das Gute am Schönen. Von der Geschmackslehre zur Teleologie (§§ 39-42). In: Höffe 2018, 127-139.

Krämling, Gerhard: *Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant*. Freiburg/München 1985.

Krasmann, Susanne: Das Unvernehmen als das Andere der Ordnung. Zur Bedeutung des Sinnlichen in der politischen Philosophie Jacques Rancières. In: Bröckling, Ulrich/Dries, Christian/Leanza, Matthias et al. (Hg.): *Das Andere der Ordnung. Theorien des Exzeptionellen*. Weilerswist 2015, 73-88.

Kukla, Rebecca: Introduction: Placing the Aesthetic in Kant's Critical Epistemology. In: Dies. (Hg.): *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*. Cambridge 2006, 1-31.

Kulenkampff, Jens: *Kants Logik des ästhetischen Urteils*. Frankfurt a.M.[2] 1994.

Kulenkampff, Jens: »Vom Geschmack als einer Art von sensus communis« – Versuch einer Neubestimmung des Geschmackurteils. In: Esser 1995, 25-48.

Labelle, Gilles: Two Refoundation Projects of Democracy in Contemporary French Philosophy. Cornelius Castoriadis and Jacques Rancière. In: *Philosophy & Social Criticism* 27 (2001) 4, 75-103.

Laclau, Ernesto: *Emanzipation und Differenz*. Wien 2002.

Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. 2. durchges. Aufl. Wien 2000.

Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc: Ouverture. In: Ferry, Luc/ Nancy, Jean-Luc/Lyotard, Jean-François et al. (Hg.): *Rejouer le politique. Travaux du centre de recherches philosophique sur le politique*. Paris 1981, 11-28.

Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc: Le »retrait« du politique. In: Rogozinski, Jacob/Lefort, Claude/Rancière, Jacques et al. (Hg.): *Le Retrait du politique. Travaux du centre de recherches philosophique sur le politique*. Paris 1983, 183-200.

Landwehr, Claudia: Demokratische Legitimation durch rationale Kommunikation. Theorien deliberativer Demokratie. In: Lembcke, Oliver/Ritzi, Claudia/Schaal, Gary (Hg.): *Zeitgenössische Demokratietheorie. Band 1: Normative Demokratietheorien*. Wiesbaden 2012, 355-385.

Lefort, Claude: Die Frage der Demokratie. In: Rödel 1990, 281-297.

Lefort, Claude/Gauchet, Marcel: Über die Demokratie. Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen. In: Rödel 1990, 89-122.

Leinkauf, Thomas/Dewender, Thomas/Lühe, Astrid von der/Grünepütt, Katrin/Riebold, Lars: Sensus Communis: In: Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfried/Eisler, Rudolf et al. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band IX*. Basel 1995, 622-675.

Leyva, Gustavo: *Die »Analytik des Schönen« und die Idee des* sensus communis *in der Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt a.M. 1997.

Liebsch, Burkhard: Widerstreit und Dissens. Kritische Überlegungen zum POLEMOS bei Jacques Rancière. In: Vetter, Helmuth/Flatscher, Matthias (Hg.): *Hermeneutische Phänomenologie – phänomenologische Hermeneutik*. Frankfurt a.M. 2005, 135-155.

Loick, Daniel: Universität und Polizei. Jacques Rancière über intellektuelle Emanzipation. In: *PROKLA* 42 (2012) 2, 287-303.

Loidolt, Sophie: Sich ein Bild machen. Das ästhetische Urteilen als politisches Urteilen in der Kant-Lektüre von Hannah Arendt. In: Dies./ Lehmann, Sandra (Hg.): *Urteil und Fehlurteil*. Wien 2011, 231-246.

Lories, Danielle: Autour d'une lecture »politique« de la troisième Critique. In: *Revue Philosophique de Louvain* 86 (1988) 2, 150-160.

Madore, Joël: Rancière, entre émancipation et al.iénation. Une interrogation critique à partir de Kant et Lévinas. In: Chevrier/Couture/ Vibert 2015, 267-282.

Makkreel, Rudolf: *Einbildungskraft und Interpretation. Die hermeneutische Tragweite von Kants Kritik der Urteilskraft.* Paderborn/München 1997.

Marchart, Oliver: Gesellschaft ohne Grund. Laclaus politische Theorie des Post-Fundationalismus. In: Laclau, Ernesto: *Emanzipation und Differenz*. Wien 2002, 7-18.

Marchart, Oliver: *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Berlin 2010.

Marchart, Oliver: The Second Return of the Political: Democracy and the Syllogism of Equality. In: Bowman, Paul/Stamp, Richard (Hg.): *Reading Rancière*. London/New York 2011, 129-147.

Marchart, Oliver: *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*. Berlin 2013.

Marc-Wogau, Konrad: Erste Studie. Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft. In: Ders.: *Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft.* Uppsala 1938, 1-43.

Maus, Ingeborg: *Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant.* Frankfurt a.M. 1992.

Maus, Ingeborg: Freiheitsrechte und Volkssouveränität. Zu Jürgen Habermas' Rekonstruktion des Systems der Rechte. In: *Rechtstheorie* 26 (1995) 4, 507-562.

Maus, Ingeborg: Der Urzustand. In: Höffe, Ottfried (Hg.): *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit.* Berlin^2 2006, 71-95.

May, Todd: Wrong, Disagreement, Subjectification, In: Deranty 2010, 69-79.

McLaughlin, Peter: *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*. Bonn 1989.

McNay, Lois: *The Misguided Search for the Political*. Cambridge/Malden 2014.

Mecchia, Giuseppina: Philosophy and its poor: Rancière's critique of philosophy. In: Deranty 2010, 38-54.

Menke, Christoph: *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie.* Frankfurt a.M. 2008.

Menke, Christoph: Zurück zu Hannah Arendt – die Flüchtlinge und die Krise der Menschenrechte. In: *Merkur* 70 (2016) 806, 49-58.

Meo, Oscar: Logik und Pragmatik der ästhetischen Kommunikation. Bemerkungen zum zweiten Moment des Geschmacksurteils. In: Bacin/Ferrarin/La Rocca et al. 2013. 141-152.

Meyer, Katrin: Kritik der Postdemokratie. Rancière und Arendt über die Paradoxien von Macht und Gleichheit. In: *Leviathan* 39 (2011) 1, 21-38.

Mieszkowski, Jan: Social Demands. Kant and the Possibility of Community. In: Payne/Thorpe 2011, 284-302.

Moebius, Stephan/Quadflieg, Dirk (Hg.): *Kultur. Theorien der Gegenwart*. Wiesbaden² 2011.

Mohrmann, Judith: *Affekt und Revolution. Politisches Handeln nach Arendt und Kant.* Frankfurt a.M./New York 2015.

Mouffe, Chantal (Hg.): *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*. Wien 1999.

Mouffe, Chantal: *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt a.M. 2007.

Mouffe, Chantal: *Das demokratische Paradox*. Wien 2008.

Muhle, Maria: Einleitung. In: Rancière, Jacques: *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*. Berlin² 2008, 7-19.

Muhle, Maria: Jacques Rancière. Für eine Politik des Erscheinens. In: Moebius/Quadflieg 2011, 311-320.

Murno, André: Rancière et l'inscription de l'égalité. In: Chevrier/Couture/Vibert 2015, 241-256.

Nehring, Robert: *Kritik des Common sense. Gesunder Menschenverstand, reflektierende Urteilskraft und Gemeinsinn – der* sensus communis *bei Kant.* Berlin 2010.

Nerheim, Hjördis: *Zur kritischen Funktion ästhetischer Rationalität in Kants Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt a.M. 2001.

Niederberger, Andreas: Aufteilung(en) unter Gleichen. Zur Theorie der demokratischen Konstitution der Welt bei Jacques Rancière. In: Flügel/Heil/Hetzel 2004, 129-145.

Nonhoff, Martin: Krisenanalyse und radikale Theorie der Demokratie. In: *Mittelweg 36*, 25 (2016) 2, 21-37.

Oberprantacher, Andreas/Siclodi, Andrei: Introducing a Contorted Subject Called ›Subjectivation‹. In: Dies. (Hg.): *Subjectivation in Political Theory and Contemporary Practives*. London 2016, 1-24.
Ottmann, Henning: Einleitung. In: Ders. (Hg.): *Kants Lehre von Staat und Frieden*. Baden-Baden 2009, 7-9.
Payne, Charlton/Thorpe, Lucas (Hg.): *Kant and the Concept of Community.* Rochester 2011.
Perica, Ivana: *Die privat-öffentliche Achse des Politischen. Das Unvernehmen zwischen Hannah Arendt und Jacques Rancière*. Würzburg 2016.
Peter, Joachim: *Das transzendentale Prinzip der Urteilskraft.* Berlin/New York 1992.
Platon: *Der Staat*. München[4] 2004.
Posselt, Gerald: Grundlinien einer Debatte. Einführung zur deutschen Ausgabe. In: Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Žižek, Slavoj: *Kontingenz, Hegemonie, Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken*. Wien 2013, VII-XXVI.
Potte-Bonneville, Mathieu: Versions du politique: Jacques Rancière. Michel Foucault. In: Cornu, Laurence (Hg.): *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière. Colloque de Cerisy*. Bourg-en-Bresse 2006, 169-192.
Prinz, Sophia/Göbel, Hanna Katharina (Hg.): *Die Sinnlichkeit des Sozialen. Wahrnehmung und materielle Kultur.* Bielefeld 2015.
Prinz, Sophia/Göbel, Hanna Katharina: Die Sinnlichkeit des Sozialen. Eine Einleitung. In: Dies. 2015, 9-49.
Raimondi, Francesca: Subjektivierung. In: Comtesse/Flügel-Martinsen/Martinsen et al. 2019, 622-632.
Ramos, Manuel: We are all spectators. In: *Parallax* 15 (2009) 3, 124-126.
Rancière, Jacques: Politics, Identification, and Subjectivization. In: *October* 61 (1992), 58-64.
Rancière, Jacques: Gibt es eine politische Philosophie? In: Riha 1997, 64-93. (kurz: Rancière 1997a)
Rancière, Jacques: Demokratie und Postdemokratie. In: Riha 1997, 94-122 (kurz: Rancière 1997b)
Rancière, Jacques: Konsens, Dissens, Gewalt. In: Dabag/Kapust/Waldenfels 2000, 97-112. (Rancière 2000a)

Rancière, Jacques: Interview mit Eric Alliez: Biopolitique ou politique? In: *Multitudes* 1 (2000), https://www.multitudes.net/Biopolitique-ou-politique/(Stand 29.04.2022)

Rancière, Jacques: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt a.M. 2002. (kurz: DU)

Rancière, Jacques: *Aux bords du politique.* Paris 2004. (kurz: ABP)

Rancière, Jacques: *Das ästhetische Unbewußte.* Zürich 2006.

Rancière, Jacques: Was bringt die Klassik auf die Bühne? In: Ensslin 2006, 23-38.

Rancière, Jacques. *Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation*. Wien 2007.

Rancière, Jacques: *Das Unbehagen in der Ästhetik.* Wien 2007. (kurz: UÄ)

Rancière, Jacques: *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*. Berlin 2008. (kurz: ADS)

Rancière, Jacques: *Ist Kunst widerständig?* Berlin 2008. (kurz: KW)

Rancière, Jacques: *Zehn Thesen zur Politik*. Zürich 2008. (kurz: ZTP)

Rancière, Jacques: *Der emanzipierte Zuschauer.* Wien 2009. (kurz: EZ).

Rancière, Jacques: *Politik der Bilder*. Zürich² 2009.

Rancière, Jacques: Ästhetische Trennung, ästhetische Gemeinschaft. In: Balke/Maye/Scholz 2009, 259-277.

Rancière, Jacques: *Der Philosoph und seine Armen*. Wien 2010. (Rancière 2010a)

Rancière Jacques: Die ästhetische Revolution und ihre Folgen. Erzählungen von Autonomie und Heteronomie. In: Bromach, Ilka/Setton, Dirk/Temesvári, Cornelia (Hg.): *»Ästhetisierung«. Der Streit um den ästhetischen Blick in Politik, Religion und Erkenntnis*. Zürich 2010, 23-40. (Rancière 2010b)

Rancière, Jacques: Wer ist das Subjekt der Menschenrechte? In: Menke, Christoph/Raimondi, Francesca (Hg.): *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*. Berlin 2011, 474-490.

Rancière, Jacques: *Politik der Literatur.* Wien² 2011.

Rancière, Jacques: The Thinking of Dissensus. Politics and Aesthetics In: Bowman, Paul/Stamp, Richard (Hg.): *Reading Rancière*. London/New York 2011, 1-17.

Rancière, Jacques: *Der Hass der Demokratie*. Berlin 2012[2]. (Kurz: HD)

Rancière, Jacques: *Die Wörter des Dissenses. Interviews 2000-2002.* Wien 2012. (Rancière 2012a)

Rancière, Jacques: *La méthode de l'égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*. Montrouge 2012. (Rancière 2012b)

Rancière, Jacques: *Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums*. Wien 2013.

Rancière, Jacques: *Die Lektion Althussers*. Hamburg 2014.

Rancière, Jacques: *Die Wörter der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens.* Berlin 2015. (kurz: WG)

Rawls, John: *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*. Frankfurt a.M. 2006.

Recki, Birgit: *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant.* Frankfurt a.M. 2001.

Recki, Birgit: Kunst, Ästhetik, Wissenschaft: Gespannte Verhältnisse. In: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 48 (2003) 1, 85-97.

Recki, Birgit: *Die Vernunft, ihre Natur, ihr Gefühl und der Fortschritt. Aufsätze zu Immanuel Kant*. Paderborn 2006.

Recki, Birgit: ›An der Stelle [je]des anderen denken‹. Über das kommunikative Element der Vernunft. In: Dies. 2006, 111-125. (kurz: Recki 2006a)

Recki, Birgit: Trockenes Wohlgefallen, Reiz und Rührung. Über das Reinheitsgebot und den vollständigen Kontext der Kantischen Ästhetik. In: Dies. 2006, 143-166. (kurz: Recki 2006b)

Reckwitz, Andreas: Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. In: *Zeitschrift für Soziologie* 32 (2003) 4, 282-301.

Reckwitz, Andreas: Ästhetik und Gesellschaft – ein analytischer Bezugsrahmen. In: Reckwitz, Andreas/Prinz, Sophia/Schäfer, Hilmar (Hg.): *Ästhetik und Gesellschaft. Grundlagentexte aus Soziologie und Kulturwissenschaften.* Berlin 2015, 13-52. (kurz: Reckwitz 2015a)

Reckwitz, Andreas: Sinne und Praktiken. Die sinnliche Organisation des Sozialen. In: Göbel/Prinz 2015, 441-455. (kurz: Reckwitz 2015b)

Reckwitz, Andreas: Ästhetik und Gesellschaft. Ein analytischer Bezugsrahmen. In: Ders.: *Kreativität und soziale Praxis. Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie*. Bielefeld 2016, 215-247.

Reder, Michael: Demokratie als experimentelle Praxis und radikale Gesellschaftskritik. Vergleich pragmatistischer und radikal-demokratischer Impulse für die Demokratietheorie. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 72 (2018) 2, 184-204.

Ricœur, Paul: Le paradoxe politique. In: *Esprit* 25 (1957) 250, 721-745.

Riha, Rado: *Reale Geschehnisse der Freiheit. Zur Kritik der Urteilskraft in Lacanscher Absicht*. Wien 1993.

Riha, Rado (Hg.): *Politik der Wahrheit*. Wien 1997.

Riha, Rado: Das Politische der Emanzipation. In: Ders. 1997, 147-200.

Riha, Rado/Völker, Jan: Introduction. The Issue with Kant. In: *Filozofski vestnik*. 36 (2015) 2, 7-10.

Riha, Rado: The Second Copernican Turn of Kant's Philosophy. In: *Filozofski vestnik*. 37 (2016) 2, 273-288.

Riha, Rado: *Kant in Lacan'scher Absicht. Die kopernikanische Wende und das Reale*. Wien 2018.

Rivera de Rosales, Jacinto: Relation des Schönen (§§ 10-17), Modalität des Schönen (§§ 18-22). In: Höffe 2018, 73-90.

Robin, Alexander: *Die Getriebenen. Merkel und die Flüchtlingspolitik. Report aus dem Inneren der Macht*. München 2017.

Robnik, Drehli/Hübel, Thomas/Mattl, Siegfried (Hg.): *Das Streit-Bild. Film, Geschichte und Politik bei Jacques Rancière.* Wien 2010.

Rödel, Ulrich (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt 1990.

Ross, Kristin: Rancière and the Practice of Equality. In: *Social Text* (1991) 29, 57-71.

Ruby, Christian: *L'interruption. Jacques Rancière et la politique*. Paris 2009.

Russell, Matheson/Montin, Andrew: The Rationality of Political Disagreement: Rancière's Critique of Habermas. In: *Constellations* 22 (2015) 4, 543-554.

Saar, Martin: Gegen-Politik. Zur Negativität der Demokratie. In: Khurana, Thomas/Quadflieg, Dirk/Raimondi, Francesca et al. (Hg.): *Negativität. Kunst, Recht, Politik.* Berlin 2018, 281-292.

Saar, Martin: Ohnmacht und Unfreiheit. Demokratische Politik nach der Postdemokratie. In: Bohmann, Ulf/Sörensen, Paul (Hg.): *Kritische Theorie der Politik*. Berlin 2019, 473-493.

Sachs-Hombach, Klaus/Schürmann, Eva: Philosophie. In: Sachs-Hombach, Klaus (Hg.): *Bildwissenschaft. Disziplinen, Themen, Methoden*. Frankfurt a.M. 2005, 109-123.

Sartori, Giovanni: What is »Politics«. In: *Political Theory* 1 (1973) 1, 5-26.

Schäfer, Hilmar: Einleitung. Grundlagen, Rezeption und Forschungsperspektiven der Praxistheorie. In: Schäfer, Hilmar (Hg.): *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Bielefeld 2016, 9-25.

Schatzki, Theodore: Introduction. Practice Theory. In: Schatzki, Theodore/Knorr Cetina, Karin/von Savigny, Eike (Hg.): *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London 2001, 10-23.

Schiller, Friedrich: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. Stuttgart 2013.

Schmitt, Arbogast: Einleitung. Zur Poetik der Aristoteles. In: Aristoteles: *Poetik*. Berlin 2008, 45-137.

Schnädelbach, Herbert: Vernunft. In: Martens, Ekkehard/Schnädelbach, Herbert (Hg.): *Philosophie. Ein Grundkurs*. Hamburg 1985, 77-115.

Schulze Wessel, Julia: Political Theory on Refugees. On Figures of Contested Boundaries. In: Bresselau von Bressensdorf, Agnes (Hg.): *Über Grenzen. Migration und Flucht in globaler Perspektive seit 1945*. Göttingen 2019, 105-124.

Schwarte, Ludger: Jacques Rancière. In: Busch, Kathrin/Därmann, Iris (Hg.): *Bildtheorien aus Frankreich. Ein Handbuch*. München 2011, 347-360.

Seeberg, Ulrich: Ästhetik in weltbürgerlicher Absicht. Kants Erklärung des Schönen als Brücke zwischen Natur und Freiheit. In: Bacin/Ferrarin/La Rocca et al. 2013, 261-272.

Sörensen, Paul: Cornelius Castoriadis. In: Comtesse/Flügel-Martinsen/Martinsen 2019, 239-247.

Sonderegger, Ruth: Affirmative Kritik. Wie und warum Jacques Rancière Streit sammelt. In: Robnik/Hübel/Mattl 2010, 29-59 (kurz: Sonderegger 2010a).

Sonderegger, Ruth: Einheit, Zweiheit, (Un-)Gleichheit. Blinde Flecken – nicht nur bei Rancière. In: *31. Das Magazin des Instituts für Theorie* 14/15 (2010), 112-118. (kurz: Sonderegger 2010b)

Stolzenberg, Jürgen: Das freie Spiel der Erkenntniskräfte. Zu Kants Theorie des Geschmackurteils. In: Franke, Ursula (Hg.): *Kants Schlüssel zur Kritik des Geschmacks. Ästhetische Erfahrung heute – Studien zur Aktualität von Kants »Kritik der Urteilskraft«.* Hamburg 2000, 1-28.

Straßenberger, Grit: *Über das Narrative in der politischen Theorie*. Berlin 2005.

Tambakaki, Paulina: When Does Politics Happen? In: *Parallax* 15 (2009) 3, 102-113.

Tanke, Joseph J.: *Jacques Rancière. An Introduction. Philosophy, Politics, Aesthetics.* London/New York 2011.

Tiffany, Monika Katharina: *Der Begriff des* sensus communis *in Kants Kritik der Urteilskraft. Eine historische und systematische Analyse.* Zürich 2002.

Trautmann, Felix: Das politisch Imaginäre. Zur Einleitung. In: Ders. (Hg.): *Das politische Imaginäre*. Berlin 2017, 9-27.

Trautmann, Felix: Das Imaginäre. In: Comtesse/Flügel-Martinsen/Martinsen 2019, 553-562.

Tschurenev, Eva-Maria: *Kant und Burke. Ästhetik als Theorie des Gemeinsinns.* Frankfurt a.M. 1992.

Unruh, Peter: *Die Herrschaft der Vernunft. Zur Staatsphilosophie Immanuel Kants*. Baden-Baden[2] 2016.

Völker, Jan: *Ästhetik der Lebendigkeit. Kants dritte Kritik*. München 2011. (Völker 2011a)

Völker, Jan: Communist Education. In: Smith, Jason/Weisser, Annette (Hg.): *Everything is in Everything. Jacques Rancière between Intellectual Emancipation and Aesthetic Education.* Zürich 2011, 64-78 (Völker 2011b).

Vollrath, Ernst: *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen.* Würzburg 1987.

Vollrath, Ernst: Kants Kritik der Urteilskraft als Grundlegung einer Theorie des Politischen. In: International Kant Congress (4: 1974:

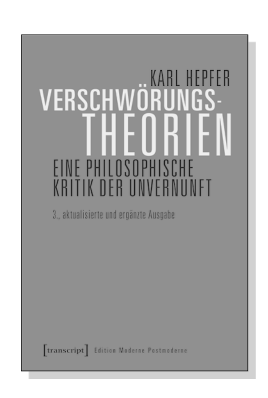
Mainz) et al. (Hg.): *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz 6.-10. April 1974. Teil 2. Sektion 1,2.* Berlin/New York 1974, 692-705.
von Redecker, Eva: *Zur Aktualität von Judith Butler. Einleitung in ihr Werk.* Wiesbaden 2011.
Vossenkuhl, Wilhelm: Die Norm des Gemeinsinns. Über die Modalität des Geschmacksurteils. In: Esser 1995, 99-123.
Wenzel, Christian: Gemeinsinn und das Schöne als Symbol des Sittlichen. In: Hiltscher, Reinhard/Klingner, Stefan/Süß, David (Hg.): *Die Vollendung der Transzendentalphilosophie in Kants »Kritik der Urteilskraft«.* Berlin 2006, 125-139.
Wetzel, Dietmar/Claviez, Thomas: *Zur Aktualität Jacques Rancières. Einleitung in sein Werk.* Wiesbaden 2016.
Weymans, Wim: Pierre Rosanvallon und das Problem politischer Repräsentation. In: Flügel/Heil/Hetzel 2004, 87-112.
Wieland, Wolfgang: *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft.* Göttingen 2001.
Žižek, Sjavoj: Kant as a Theoretician of Vampirism. In: *Lacanian Ink.* 8 (1994), 19-33.
Žižek, Slavoj: *Parallaxe.* Frankfurt a.M. 2006.

Andere Quellen

https://archiv.bundesregierung.de/ContentArchiv/DE/Archiv17/Regierungserklaerung/2011/2011-06-09-merkel-energie-zukunft.html (Stand 29.03.2021).
https://www.bundesregierung.de/Content/DE/Mitschrift/Pressekonferenzen/2015/08/2015-08-31-pk-merkel.html (Stand 29.04.2022).
https://www.jonathanbachmanphotography.com/portfolio/G00008Hnw6wn3faM (Stand: 29.04.2022).
https://www.kas.de/de/statische-inhalte-detail/-/content/fernsehansprache-von-bundeskanzler-kohl-am-1.-juli-1990 (Stand 29.04.2022).
https://de.qantara.de/inhalt/der-syrische-fluechtling-nather-henafe-alali-ich-bin-das-elend-des-21-jahrhunderts (Stand 29.04.2022).

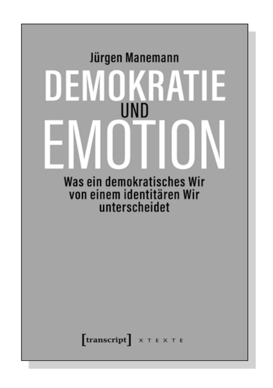
https://www.spiegel.de/politik/ausland/stiller-protest-in-istanbul-duran-adam-wird-held-des-widerstands-a-906374.html (Stand: 29.04.2022).
https://taz.de/fileadmin/static/pdf/2014-07-03_2014-07-03_Kompromiss_RefugeeSchool.pdf (Stand 29.04.2022).
https://de.wikipedia.org/wiki/Agrippa_Menenius_Lanatus (Stand 29.04.2022).
https://de.wikipedia.org/wiki/Flüchtlingsproteste_in_Deutschland_ab_2012 (Stand 29.04.2022).
https://de.wikipedia.org/wiki/Gerhart-Hauptmann-Schule_(Berlin) (Stand 29.04.2022).
https://de.wikipedia.org/wiki/Tank_Man (Stand 29.04.2022).
https://de.wikipedia.org/wiki/Yes_We_Can (Stand 29.04.2022).
https://www.zeit.de/2016/35/grenzoeffnung-fluechtlinge-september-2015-wochenende-angela-merkel-ungarn-oesterreich (Stand 29.04.2022).

Philosophie



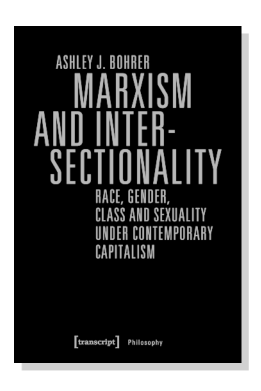
Karl Hepfer
Verschwörungstheorien
Eine philosophische Kritik der Unvernunft

2021, 222 S., kart., 5 SW-Abbildungen
25,00 € (DE), 978-3-8376-5931-3
E-Book:
PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5931-7



Jürgen Manemann
Demokratie und Emotion
Was ein demokratisches Wir von einem identitären Wir unterscheidet

2019, 126 S., kart.
17,99 € (DE), 978-3-8376-4979-6
E-Book:
PDF: 15,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4979-0



Ashley J. Bohrer
Marxism and Intersectionality
Race, Gender, Class and Sexuality under Contemporary Capitalism

2019, 280 p., pb.
29,99 € (DE), 978-3-8376-4160-8
E-Book:
PDF: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4160-2